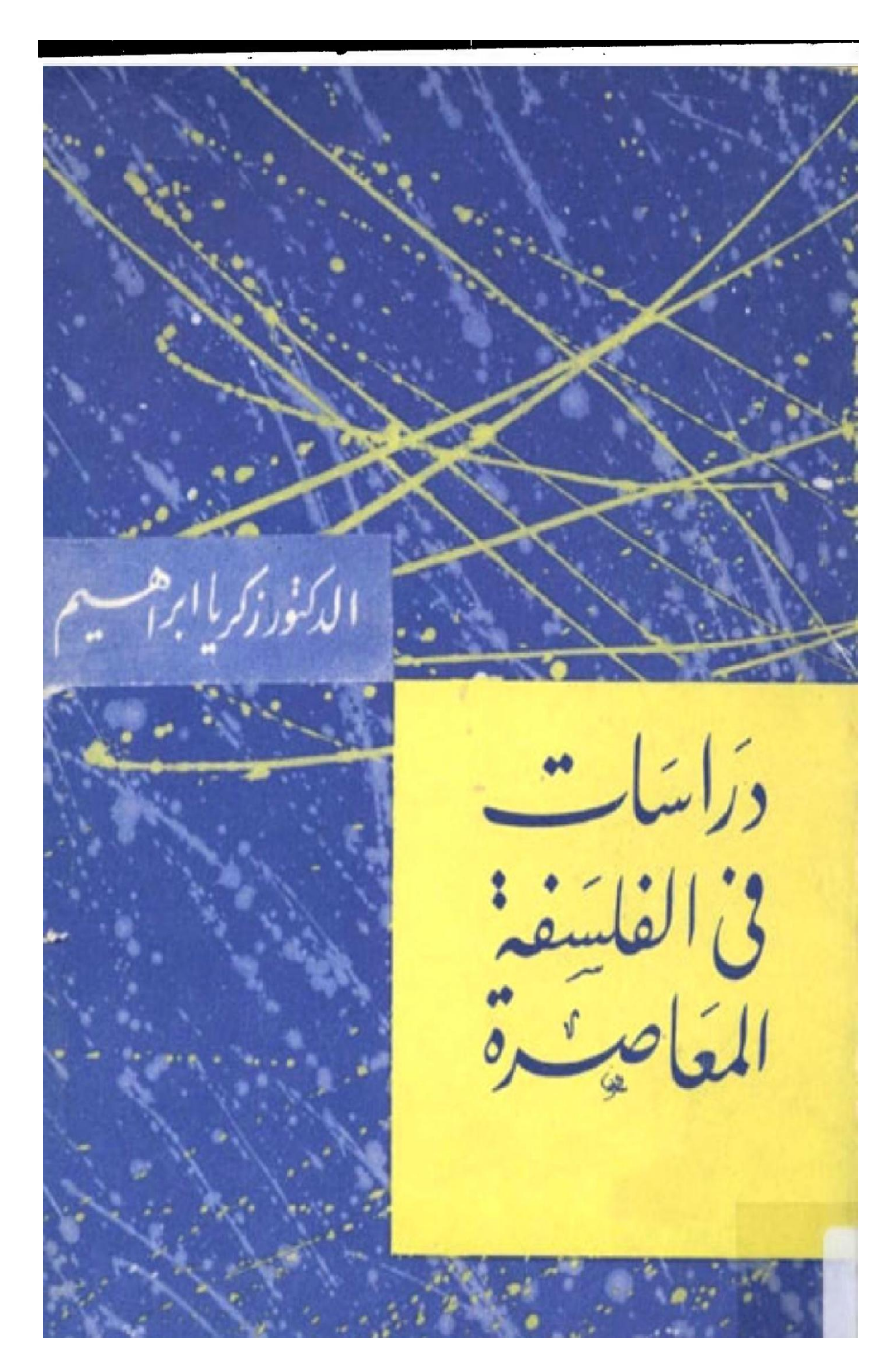

الدكتور زكريا ابراهيم
دراسات
في الفلسفة
المعاصرة

تصدير

منذ أكثر من عشرة أعوام ، راودتنى فكرة إصدار مؤلف شامل يضم بين جنباته عرضًا وافيًا لأهم « التيارات الفلسفية المعاصرة . » . وقد شجعنى على المضى فى هذا السبيل انشغالى الطويل ــ خلال حياتى الأكاديمية فى مصر وخارجها ــ بالحركات الفكرية المعاصرة فى العالم الغربى . ولكننى لم ألبث أن تحققت ــ بعد سنوات غير قليلة من البحث والاطلاع والتنقيب ــ أن مثل هذا العمل قد يستلزم تضافر الكثير من الباحثين فى الحقل الفلسفى ، وبالتالى فقد استقر فى ذهنى أن إصدار مؤلف ضخم من هذا القبيل يفتقر بالضرورة إلى « عمل جماعى » . وقد فاتحت بعض الزملاء والإخوان فى هذا الشأن ، فلم أجد منهم ــ مع الأسف ــ استعدادًا كبيرًا للتعاون معى فى هذا المضمار . وربما كان السبب فى ذلك أن المؤلفين والناشرين عندنا فى العالم العربى لم يألفوا بعد طريقة « الإنتاج الجماعى » ، فهم ما يزالون يتوجسون منها ويخشون الإقبال عليها . ومع ذلك فقد بقيت فكرة إصدار هذا المؤلف تراودنى بين الحين والآخر ، كما بقيت المكتبة العربية مفتقرة إلى مثل هذه الدراسة الجدية التى تسد نقصًا كبيرًا فى مضمار « الفلسفة المعاصرة » .

ثم كان أن ظهر كتابى « فلسفة الفن فى الفكر المعاصر » (سنة ١٩٦٦ .) ، فراعنى مدى إقبال جمهور القراء (من مختصين وغير مختصين) على قراءة كل ما يكتب فى مضمار « الفكر المعاصر » ، ومن ثم فقد عاودتنى فكرة المضى فى الكتابة عن أهم التيارات الفلسفية المعاصرة . ولم يكن فى وسعى أن أنتظر ريثما يتسنى لى أن أستكمل دراساتى لشتى المذاهب الفلسفية المعاصرة (خِصوصًا وأن مثل هذا العمل قد يستلزم العمر كله ، إن لم يكن أكثر) ، فآثرت أن أطلق

على كتابى هذا اسم « دراسات فى الفلسفة المعاصرة » اعترافًا منى بما فيه من نقص ، وقصور ، ونسبية . وليس من شك فى أن القارىء العربى لن يجد فى صفحات هذا الكتاب كل الأسماء التى قد يبحث عنها ، أو كافة المذاهب التى قد يهمه التعرف عليها ، ولكنه — فيما أعتقد — قد يجد نفسه بإزاء بعض الدراسات الجادة التى تهدف إلى النقد والتحليل ، أكثر مما ترمى إلى العرض والتبسيط . وقد يعجب القارىء حين يرانا نتعاطف مع كل هؤلاء الفلاسفة — على الرغم من كل ما قد نوجهه إليهم من نقد — ولكن الحقيقة أننا قد تعلمنا على يد الفيلسوف الفرنسي المعاصر چان فال Jean Wahl كيف نحقق بيننا وبين جميع الفلاسفة ضربًا من التآخى الفكرى أو المودة الروحية . ولقد قيل عن چان فال : « إن كل فيلسوف من الفلاسفة يجد عنده ضربًا من القبول أو الترحيب ، ولكن ليس ثمة فيلسوف يمكن أن يبدى رضاءه التام عن القبول أو الترحيب الذى يلقاه ... إن كل فكرة تجتذب چان فال ، كما أنه ليس ثمة رأى لا يجد فيه شيئًا من الثراء . وإذن فإن چان فال — بكل معانى الكلمة — تودد مع فكر الآخرين « Affection pour la pensée d'autrui » ! ونحن — بدورنا — نريد أن نفتح صدورنا لكافة الفلاسفة ، ولكن لا لكى نسلم تسليما بكل ما يقولونه ، ولا لكى نتابعهم حذو النعل بالنعل فى كل ما يذهبون إليه ، وإنما لكى نفتح لهم حسابا — إن صح هذا التعبير — فى سجل « تواصلنا الفكرى » . وليس أيسر على الباحث — فى كثير من الأحيان — من أن يتصيد المآخذ والعيوب لهذا المفكر أو ذاك ، ولكن الحوار الفلسفى الحقيقى إنما هو ذلك الذى يبدأ بالتعاطف مع الفيلسوف من أجل النفاذ إلى صميم فكره ، والوقوف على حقيقة مراميه . ثم يجىء « النقد » فيكون بمثابة علامات استفهام يثيرها الكاتب حول بعض ما سكت عنه الفيلسوف ، أو ما لم يحسن التعبير عنه ، أو ما فاته التوقف عنده . ولا شك أن أنظار الفلاسفة قلما تخلو من فجوات وهوات ومتناقضات ، فليس من حرج على الباحث إذا هو عنى نفسه بتسليط بعض الأضواء الكشافة على أمثال تلك السقطات الفكرية .

ولا يقعن فى ظن أحد أن هؤلاء الفلاسفة الذين نستقصى آراءهم قد كونوا مذاهبهم فى أحضان التأمل الذاتى أو العبقرية الفردية ، دون أن يكونوا قد تتلمذوا على أحد ، أو ساروا على نهج أحد . وإنما لا بد لنا من أن نتذكر دائمًا أن فلاسفة القرن العشرين أيضًا — خصوصًا فى شبابهم — قد عرفوا معنى اللقاء الفكرى ، وذاقوا عذوبة التآخى الروحى . وهذا واحد منهم — ألا وهو كروتشه — يعترف فى مقدمة كتابه المسمى باسم « فلسفتى » بأنه يدين بالكثير لأستاذه هيجل ، ثم يعلق على ذلك بقوله : « وأى شىء يمكن أن يكون أبعث على السرور أو أدعى إلى السكينة من تلك الثقة المخلصة التى يلقاها المرء فى شخص أستاذه وفى تعاليم أستاذه ؟ » . فليس فى « الفلسفة المعاصرة » جزائر فكرية مستقلة ، أو وحدات مذهبية قائمة بذاتها ، بل هناك تواصل ، وتفاعل ، إن لم نقل حلقة متشابكة معقدة من الخيوط الفكرية المتداخلة . وربما كان من بعض مزايا العصر الذى نعيش فيه أنه عصر الاحتكاك الفكرى ، فلم تعد هناك عزلة فكرية فى أية بقعة من بقاع العالم ، ولم يعد هناك أى مجال للحديث عن فلسفة إنجليزية أو أمريكية أو فرنسية أو ما إلى ذلك ، وكأن « الجنسية » وحدها هى الكفيلة بتحديد معالم هذه الفلسفة أو تلك ! وآية ذلك أننا نجد فلسفات وجودية ، لا فى ألمانيا وفرنسا وحدهما ، بل فى كل من إيطاليا وأسبانيا وبلجيكا وإنجلترا والولايات المتحدة الأمريكية ... إلخ . ونحن كذلك لا نلتقى بالوضعية المنطقية فى النمسا أو ألمانيا أو إنجلترا فقط ، بل فى سويسرا والولايات المتحدة الأمريكية وغيرهما من البلدان . وهكذا الحال بالنسبة إلى سائر التيارات الفلسفية المعاصرة ، فإنها قد أصبحت جميعا حركات شاملة لا تقف عند حدود عنصرية أو قومية أو إقليمية ، بل تتردد فى كل بقاع العالم دون تفرقة أو تمييز . ولا شك أن هذا « التلاقح الفكرى » الذى عرفته فلسفات القرن العشرين هو السر فيما تميزت به المذاهب الفكرية المعاصرة من خصوبة ، وحيوية ، ومرونة ، وثراء .

وإذا كان البعض قد زعم أن الفلسفة المعاصرة فى محنة ، فربما كان فى وسعنا

نحن أن نقول إن أزمة الفكر المعاصر هى أنه قد انطلق إلى آفاق لا حصر لها ، فلم يعد فى إمكاننا اليوم أن نحدد المسالك التى أصبح رواد الفلسفة المعاصرة يخوضون فيها . ويكفى أن يلقى المرء نظرة على أهم الحركات الفلسفية التى أصبحت تتصارع اليوم فى الشرق والغرب على حد سواء ، لكى يتحقق من أن عصرنا عصر خصب حافل بالإنتاج الفكرى الهائل . وعلى حين سيطر تفكير ديكارت على كل (أو معظم) الحركات الفلسفية التى ظهرت فى القرن السابع عشر ، وسيطر تفكير كانط على شتى المذاهب الفلسفية التى شهدها القرن الثامن عشر ، ووسم تفكير هيجل بطابعه الخاص معظم الاتجاهات الفكرية التى ظهرت فى القرن التاسع عشر ، نجد أن الفكر المعاصر قد اتسم بالتعدد والتنوع والتشتت والانقسام ! فلسنا نجد فى القرن العشرين شخصية فلسفية واحدة نستطيع أن نقول عنها — بحق — إنها هى التى حددت ملامح الفلسفة المعاصرة كلها . وحسبنا أن نقوم بتصنيف بسيط لأهم التيارات الفلسفية المعاصرة : من وجودية ، ووضعية منطقية ، وفلسفة تحليلية ، وواقعية محدثة ومثالية جديدة ، ونزعة برجماتية ، واتجاه حيوى ، وفلسفة ظواهر .. إلخ ، لكى نتحقق من أنه ليس ثمة طابع واحد بعينه يغلب على فلسفة القرن العشرين بأسرها .

وإذا كان القارئ العربى قد ظل يجهل حتى الآن الشيء الكثير عن بعض هذه التيارات الفلسفية المعاصرة ، إلا أن من المؤكد أن الكثيرين من كتاب الطليعة عندنا قد كونوا آراءهم الفلسفية فى أجواء مشبعة بالكثير من أفكار الماركسيين ، والوجوديين ، والفلاسفة التحليليين ، ودعاة الوضعية المنطقية ، وغيرهم . ومن هنا فقد أصبح لزامًا على القارئ العربى أن يكون ملمًا بأهم الحركات الفلسفية الراهنة التى مازالت أصداؤها تتردد فى صميم ثقافتنا العربية . ولن يكون فى وسعنا — بطبيعة الحال — أن نحشد فى هذا العمل المتواضع شتى الاتجاهات الفكرية المعاصرة ، ولكننا سنحاول — على الأقل — أن نضع بين يدى القارئ العربى فى مستهل هذا الكتاب ، ثبتًا بأسماء أهم التيارات الفلسفية

التى ظهرت فى النصف الأول من القرن العشرين ، مع ذكر بعض الأسماء اللامعة التى اقترنت شهرتها بتلك المذاهب أو التيارات . وأما القارئ المتخصص فسيجد فى نهاية كل فصل إشارات مفصلة إلى بعض المراجع الهامة التى يمكنه الاستعانة بها من أجل الحصول على المزيد من المعلومات . وقد يلمح القارئ — فى تضاعيف دراستنا — تحمسًا من جانبنا لبعض الاتجاهات ، أو فتورًا نحو بعض النزعات ، ولكنه — فى كلتا الحالتين — لن يأخذ علينا أننا لم نستطع أن نتجاوز « موقف الإنسان » بما فيه من نسبية ، وجزئية ، وتحيز ، ومحاباة ! وإذا كان أحد الباحثين الفرنسيين قد قال : « إننا متحيزون لأننا جزئيون » : « Nous sommes partiels parce que partiaux » ، فربما كان فى وسعنا نحن أن نقول : « ونحن أيضًا متحيزون لأننا لا نملك إلا أن نختار ، ولأنه ليس فى وسعنا أن نختار كل شىء » !

عمان فى أول يناير سنة ١٩٦٨

زكريا إبراهيم

مقــدمة

فى التيارات الفلسفية المعاصرة

ربما كان من العسير ـــ إن لم نقل من المستحيل ـــ أن نحدد فى الوقت الحاضر شتى التيارات الفلسفية المعاصرة ، أو أن نحصر على وجه الدقة كافة الاتجاهات الفكرية السائدة فى القرن العشرين . ولكننا سنحاول مع ذلك أن نصنـف المذاهب الفلسفية المعاصرة تصنيفًا تقريبيًا مجملا ، آملين أن نتمكن عن هذا الطريق من تزويد القارئ العربى بصورة عامة تخطيطية للمناخ الفكرى السائد فى القرن العشرين وعلى الرغم من أنه ليس من السهل ـــ بطبيعة الحال ـــ أن نفصل فلسفة القرن العشرين عما سبقها من فلسفات ، خصوصًا فى القرن التاسع عشر ، فإننا سنعمد إلى إغفال معظم المذاهب الفلسفية التى لم يمتد تأثيرها إلى ما بعد القرن التاسع عشر ، مكتفين بالمذاهب التى ما يزال لها ممثلون إلى يومنا هذا ، مع الاقتصار على ذكر الأسماء الرئيسية والشخصيات الهامة التى تعبر عن تلك المذاهب . وربما كان فى وسعنا ـــ مع شىء من التجاوز ـــ أن نحصر أهم المدارس الفلسفية المعاصرة فى نطاق الاتجاهات الستة التالية :

أولا : الاتجاه المادى (أو فلسفة المادة)

هناك مدارس عديدة تعبر عن هذا الاتجاه ، لعل فى مقدمتها الواقعية المحدثة (فى إنجلترا وأمريكا) ، ومـن أشهـر ممثليها رسل **Russell** ومـور **Moore** ثم الوضعية المنطقية **Positivisme logique** (فى النمسا وإنجلترا وأمريكا وغيرها) ، ومن أشهر ممثليها أنصار دائرة فينا **Cercle de Vienne** فى النمسا ، وآير **Ayer** فى إنجلتـرا ، وكارنـاب **Carnap** فى أمريكـا . وهنـاك أيضًا المادية الجدلية (أو الديالكتيكية) التى وضعها كارل ماركس (١٨١٨ ـــ ١٨٨٣) ولا زال لها

يمثلون عديدون فى روسيا وغيرها من البلاد الشيوعية (وغير الشيوعية) .

ثانيا : الاتجاه الروحى (أو فلسفة الفكر) :

ويعبر عن هذا الاتجاه أنصار المذهب المثالى من أمثال كروتشه : B. Croce (١٨٦٦ — ١٩٥٣) فى إيطاليا ، وبرنشفيك L. Brunschwicg (١٨٦٩ — ١٩٤٤) فى فرنسا ، والكنتيون الجدد فى كل من النمسا وألمانيا وفرنسا وغيرها من البلاد ومن أشهرهم ناتورب P. Natorp (١٨٥٤ — ١٩٢٤) ، وكاسيرر E. Cassirer (١٨٧٤ — ١٩٤٥) وغيرهما من أنصار مدرسة ماربورج Marbourg التى أسسها هرمان كوهن Cohen (١٨٤٢ — ١٩١٨) زعيم المدرسة الكانتية الجديدة Néo - kantisme .

ثالثا : الاتجاه الحيوى (أو فلسفة الحياة) :

ويعبر عن هذا الاتجاه هنرى برجسون H. Bergson (١٨٥٩ — ١٩٤١) الذى تتلمذ على يدى كل من لاشلييه Lachelier وبوترو Boutrowx ، ثم إدوار ليروا Le Roy الذى يعد خير معبر عن الروح البرجسونية فى فرنسا (وإن كان قد تزعم حركة المودرنزم المشهورة فى مضمار الدراسات المسيحية الكاثوليكية) . ومن الممكن أن ندخل فى عداد فلسفات الحياة مذاهب متعددة فى ألمانيا مثل مذهب دلتاى : Dilthey (١٨٣٣ — ١٩١١) واشبنجلر Spengler (١٨٨٠ — ١٩٣٦) وكلاجس Clages وغيرهم . وأما فى البلاد الأنجلوساكسونية ، فإن الفلسفة البرجماتية Pragmatisme التى دعا إليها كل من بيرس ووليم جيمس (١٨٤٢ — ١٩١٠) قد ظلت حية على يد جون ديوى Dewey (١٨٥٩ — ١٩٥٢) وتلاميذه فى أمريكا .

رابعًا : الاتجاه الفنومنولوچى (أو فلسفة الماهية) :

وقد نشأ هذا الاتجاه — بادئ ذى بدء — على يد ماينونج A. Meinong (١٨٥٣ — ١٩٢١) ، ثم لم يلبث أن تبلور على صورة « فلسفة ظواهر » عند هوسرل E. Husserl (١٨٥٩ — ١٩٣٨) الذى أثر تأثيرًا كبيرًا على عدد غير

قليل من فلاسفة القرن العشرين ، وفى مقدمتهم دعاة الاتجاه الوجودى . ومن أشهر المعبرين عن هذه النزعة ماكس شلر M. Scheler (١٨٧٤ ــ ١٩٢٨) الذى طبق المنهج الفنومنولوجى على الظاهرة الأخلاقية ، فأدخله بذلك إلى مجال « القيم » .

خامسًا : الاتجاه الأونطولوچى (أو فلسفة الكينونة) :

وتلك هى النزعة الميتافيزيقية أو الأنطولوجية التى عبر عنها فى إنجلترا صموئيل ألكسندر S. Alexander (١٨٥٩ ــ ١٩٣٨) ووايتهد Whitehead (١٨٦١ ــ ١٩٤٧) ، وفى فرنسا أنصار « فلسفة الروح » مثل : لافل Lavelle (١٨٨٣ ــ ١٩٥١) ورينيه لوسن R. Le Senne (١٨٨٢ ــ ١٩٥٤) ، وفى ألمانيا هارتمان N. Hartmann (١٨٨٢ ــ ١٩٥٠) .

ومن الممكن أن ندخل فى عداد أنصار هذا الاتجاه جميع أصحاب الفلسفة التومائية الجديدة : Le néo-thomisme فى فرنسا وإيطاليا وبلجيكا والولايات المتحدة ، ومن أشهرهم جاك ماريتان Maritain (المولود سنة ١٨٨٢) وجلسون Gilson (المولود سنة ١٨٨٤) فى فرنسا ، وطائفة من أساتذة جامعة لوڤان Louvain فى بلجيكا ، وغيرهم ....

سادسًا : الاتجاه الوجودى (أو فلسفة الوجود) :

وتلك هى الحركة المعروفة باسم « الوجودية » ، ومن الممكن الارتداد بها إلى سورين كيركجارد Kierkegaard (١٨١٣ ــ ١٨٥٥) المفكر الدنمركى البروتستانتى . ومن أشهر ممثلى هذه الحركة فى ألمانيا مارتن هيدجر M. Heidegger (المولود سنة ١٨٨٩) ، وكارل يسبرز : Jaspers (المولود سنة ١٨٨٣) ، وفى فرنسا جان بول سارتر J. P. Sartre (المولود سنة ١٩٠٥) . وجبرييل مارسل : G. Marcel (المولود سنة ١٨٨٩) ، وموريس ميرلو بونتى M. Merleau - Ponty (١٩٠٨ ــ ١٩٦١) الذى شغل كرسى الفلسفة خلفا لبرجسون بالكوليج دى فرانس ... إلخ . وقد ظهرت فى فرنسا مدرسة أطلق عليها اسم « مدرسة باريس » Ecole de Paris تأثرت بالوجودية ، ومن أشهر

أعلامها چان فال Jean Wahl ، وچان جرنييه J. Grenier ، وألكييه F. Alquié : (وغيرهم) ، ولو أن بعض هؤلاء المفكرين لا يعد « وجوديا » بمعنى الكلمة .

ويتصل بالاتجاه الوجودى اتجاه آخر اصطلحنا على تسميته باسم « الاتجاه الشخصانى » Personalisme ، ومن أشهر ممثليه فى فرنسا مونييه Mounier وچان لا كروا J. La Croix ، ونِدونْسيل M. Nedoncelle وغيرهم ...

* * *

تلك هى أهم الاتجاهات الفلسفية المعاصرة ، على نحو ما حددها بعض مؤرخى الفلسفة فى القرن العشرين[١] ، وإن كان من الملاحظ ـــ بطبيعة الحال ـــ أن ثمة نزعات جديدة قد أخذت تظهر فى الأفق منذ عدة أعوام ، على أثر اهتمام الباحثين المعاصرين بمشكلات اللغة ، والرمز ، والأسطورة وما إلى ذلك من مشكلات اجتماعية وأنثروبولوجية . وسنحاول ـــ فيما يلى ـــ أن نستخلص أهم السمات المشتركة التى اتسمت بها الحركات الفلسفية المعاصرة ، شكلا وموضوعًا ، حتى نحدد الروح العامة للمناخ الفكرى الذى أصبح سائدًا اليوم فى عالمنا المعاصر .

المميزات العامة للفلسفة المعاصرة

ليس من شك فى أن تعدد المذاهب الفلسفية المعاصرة قد يمنعنا من أن ننسب إلى الفلسفة المعاصرة طابعا عاما ، أو مميزات مشتركة ، ولكننا سنحاول أن نستخلص الروح العامة لتلك الفلسفة على ضوء أوجه الشبه الموجودة بين المذاهب المتعددة مع الإشارة إلى المذاهب التى تشذ عن القاعدة أو التى لا تتوفر فيها المميزات المشار إليها .

(١) I. M. Bochenski : **"La Philosophie Contemporaine en Europe"** 2 e éd. Paris, Payot, 1951, PP. 40 - 42.

عصرنا عصر التحليل

وربما كانت السمة الأساسية التى تميز القرن العشرين عن كل ما عداه من العصور الفلسفية السابقة ، هي أنه « **عصر التحليل** » . فلم نعد نجد فى أيامنا هذه تركيبات فكرية هائلة ، أو مذاهب فلسفية ضخمة ، بل أصبحنا نلتقى بنزعات تحليلية يهتم دعاتها بالمنهج ، ويحرصون على الدقة ، ويتوخون النصاعة الذهنية . وسواء اهتم الفيلسوف بتحليل اللغة والمعانى والرموز ، أم اهتم بتحليل وقائع الشعور ومواقف الحياة الإنسانية ، فإننا نجده فى كلتا الحالتين يعزف عن التعميمات الواسعة ويتوجس من الأنظمة الفكرية الجامدة ، ويتحرج من إقامة مذاهب مثالية مطلقة .

ومن هنا فقد اقترنت الغالبية العظمى من التيارات الفلسفية المعاصرة بحملات شديدة وجهت إلى نزعة هيجل المثالية التى وحدت بين الفكر والواقع وكان أهمها ما وجهه الماركسيون والوضعيون المنطقيون وفلاسفة التحليل ودعاة النزعة العملية وأنصار الفلسفة الوجودية إلى هذه المثالية الهيجلية من مآخذ جدية تمس صميم المنهج نفسه . وقد لا نكون مبالغين إذا قلنا إن كل أو جُل الحركات الفكرية المعاصرة قد اشتركت فى الثورة على « المطلق » والحملة على « الجدل الروحى » ونبذ مبدأ التوحيد بين الفكر والواقع ، حتى لقد قال بعض مؤرخى الفلسفة فى القرن العشرين إن الفكر المعاصر هو فى جوهره مجرد « ثورة على هيجل » ، حقا لقد كان كل من كارل ماركس وكيركجارد وجون ديوى وبرتراند رسل وجورج مور (وغيرهم) فى وقت ما من الأوقات مجرد تلاميذ لهيجل ولكن هؤلاء جميعًا لم يلبثوا أن انفصلوا عن أستاذهم فكان تفكيرهم بمثابة رد فعل ضد الهيجلية .

عصرنا أيضا عصر التعقيد

إذا كان ديكارت فى القرن السابع عشر قد جعل من « البساطة » معيارا لصدق الفكرة فإن فلاسفة القرن العشرين قد أصبحوا يميلون إلى رفض هذا

المعيار . وهذا وايتهد « مثلا » يعلن بصراحة أن الفكرة البسيطة المستقلة عن غيرها من الأفكار لا بد من أن تكون فكرة زائفة . وليس يكفى أن نقول إنه لا يمكن أن يكون للفكرة معنى أو دلالة لو أنها بقيت منعزلة عما عداها من أفكار ، وإنما يجب أن نضيف إلى ذلك أيضا أنه لا وجود للفكرة البسيطة الواضحة المتمايزة. والظاهر أن معظم الفلاسفة المعاصرين قد فطنوا إلى هذه الحقيقة فإننا نجد وايتهد يقول : « إن الدقة محض زيف » بينما يقول فتجنشتين « إن كل الألفاظ غامضة » فى حين يقرر هيدجر : « إن سائر الصيغ إنما هى مجرد مخاطرات فكرية » .

وكل هذه العبارات — وغيرها كثير — إنما تدلنا على أن الفلاسفة المعاصرين قد أصبحوا يجزعون من الأفكار البسيطة ويتحرجون من المبادئ الواضحة ، لأنهم قد استطاعوا أن يتحققوا من « تعقد » الواقع و« تعدد » المبادئ و« التباس » الحقيقة .

ويقال إنه بينما كان وايتهد يعمل بصحبة رسل على إنجاز كتابهما المشهور « المبادئ الرياضية » ، توقف وايتهد يوما عن العمل وراح يقول لصاحبه : « هل تعلم يا عزيزى برتى أن هناك طرازين من الناس فى العالم : طرازًا يعشق البساطة ، وآخر يعشق التعقيد . وأنا من الطراز الذى يعشق التعقيد وأما أنت يا برتى فإنك لا تعشق دائما إلا البساطة » .

ولو شئنا أن نصف عقلية فيلسوف القرن العشرين بصفة عامة لكان فى وسعنا أن نقول إنها العقلية التى تعشق التعقيد ! وآية ذلك أن الفيلسوف المعاصر لم يعد يبحث عن الأفكار المتمايزة ، ويتوخى فى مبادئه روح البساطة بل هو قد أصبح ينظر إلى ما فى العالم من مظاهر تعقيد وغموض والتباس محاولا أن يستوعبها جميعا فى شبكة تفكيره ، دون تضحية بالجانب المظلم من جوانب الحقيقة التجريبية . وما دامت حياتنا العادية لا تكاد تخلو من غموض ، فإن هذا الغموض نفسه — فى رأى الفيلسوف المعاصر — إنما هو جزء أصيل من أجزاء تجربتنا ، وبالتالى فإننا لن نستطيع أن ننكره أو أن نتجاهله . ولو كانت الحقيقة التجريبية واضحة بسيطة متجانسة لما استحال على الفيلسوف أن يصوغها فى قوالب محددة أو

أفكار بسيطة أو مبادئ واضحة . ولكنها مع الأسف حقيقة غامضة متناقضة ، فليس أمام الفيلسوف سوى أن يعترف بتعقدها ، ضاربًا عرض الحائط بكل تبسيطات الفلاسفة السابقين من دعاة الوضوح والبساطة والتمايز .

عودة إلى عالم الواقع

إذا كان فلاسفة القرن التاسع عشر قد حلقوا فى عالم المثال وأوغلوا فى عملية التجريد فإن فيلسوف القرن العشرين قد شاء أن يرتد إلى عالم الواقع وأن يقتصر على الوقوف عند « العينى » أو « الملموس ».ولو أننا استثنينا طائفة قليلة جدا من المفكرين المحدثين الذين نادوا بنوع من المثالية المحدثة كالفيلسوف الفرنسى ليون برنشفيك وبعض الفلاسفة الألمان من الكنتيين الجدد لكان فى استطاعتنا أن نقول إن معظم الفلاسفة المعاصرين قد اتجهوا نحو الواقعية ، وانتبذوا شتى النزعات التصورية والمثالية والعقلية المتطرفة . ويظهر الطابع الواقعى بصفة خاصة لدى أنصار النزعة الحيوية وفلاسفة المادية ودعاة الوجودية وغيرهم . ونظرا لارتداد معظم الفلاسفة المعاصرين إلى عالم الواقع فقد انتهى عصر الواحدية وأصبح المفكرون الواقعيون أميل إلى القول بالكثرة أو التعدد . ولو أننا استثنينا ألكسندر بين الميتافيزيقيين وكروتشة بين المثاليين لكان فى وسعنا أن نقول إن الغالبية العظمى من الفلاسفة المعاصرين قد ذهبت إلى القول بالكثرة أو التعدد على العكس مما كان يقول فلاسفة القرن التاسع عشر . وإذا كان بعض فلاسفة الماركسية ما زالوا يقولون بالوحدة ويرفضون التعدد الذى تشهد به التجربة ، فإن هؤلاء الفلاسفة إنما ينتمون فى الحقيقة إلى القرن التاسع عشر الذى شهد نمو المادية الجدلية وعمل على خلق نزعتها التاريخية الواحدية . وأما فيما عدا هؤلاء ؛ فإننا نلاحظ اليوم أن معظم الفلاسفة المعاصرين لم يعودوا يقنعون بتفسير « الوجود » عن طريق مبدأ ميتافيزيقى « واحد » ، مثاليا كان أم ماديا ، بل هم أصبحوا يلتجئون إلى مبادئ متعددة ، محطمين بذلك شتى الإطارات الميتافيزيقية التقليدية . ولم يقف التعدد عند هذا الحد بل هو قد امتد أيضًا إلى

صميم فهم التيارات المختلفة لمعنى الفلسفة ودورها الحضارى ، فلم تعد هناك « فلسفة » بل أصبحت هناك « فلسفات » متعددة لا تجمع بينها أية وحدة عقلية أو أى اتجاه مشترك ..

وفجأة تذكر الإنسان نفسه

انشغل الإنسان أمدا طويلا من الزمن بالبحث عن « المطلق » فراح يعلن حينا أن « التاريخ » هو « المطلق » ، ومضى يؤكد حينًا آخر أن « الطبيعة » هى « الحقيقة الكبرى » وفى غمرة هذا الانشغال المستمر بالأفكار والأشياء نسى الإنسان نفسه أو خيل إليه أنه قد أصبح جزءا من الطبيعة ونجح المنهج التجريبى فى دراسة الكثير من ظواهر الطبيعة ، فلم يلبث علماء النفس والاجتماع أن أكدوا — بدورهم — أن الإنسان ظاهرة طبيعية وأن فى استطاعتنا أن ندرسه وفقا للمنهج التجريبى الذى ندرس به غيره من ظواهر الطبيعة .. ثم كانت الهزات الكبرى التى أيقظت الإنسان من سباته الطبيعى ، فسرعان ما تذكر الإنسان نفسه وراح يكذب ادعاءات الكثير من العلوم الإنسانية التى أرادت أن تهبط به إلى مستوى « الموضوع » « object » .

وهكذا أدرك الإنسان — لأول مرة — أنه ليس مجرد « شيء » تتكفل بتفسيره قوانين المادة ، بل هو « ذات » هيهات لأية جبرية علية أن تنهض بتحديد قوانينها . وهذا ما عناه ماكس شلر حينما قال « إن ما يميز العصر الذى نعيش فيه هو أن الإنسان قد أصبح إشكالا مستمرًا بالنسبة إلى نفسه » .

مشكلة القيم ومصير الإنسان

لقد كان حتما أن تقفز مشكلة القيم إلى مركز الصدارة بعد أن اتجه الجانب الأكبر من اهتمام الفلاسفة المعاصرين نحو « الإنسان » . حقا إن بعضًا من المفكرين التحليليين قد نظروا إلى الإنسان باعتباره مجرد حيوان خالق للرموز ، فأحالوا الفلسفة إلى عملية منطقية تقتصر على فهم اللغة وتحليل المعانى ودراسة

المفاهيم ، ولكن فتجنشتين نفسه (وهو من كبار فلاسفتهم) قد أعلن بصراحة أنه « ليس لأى لفظ معنى اللهم إلا فى مجرى الحياة » ومعنى هذه العبارة أن للألفاظ تراثا حيا وأنها تحمل بالضرورة شحنات وجدانية لا يتكفل بتفسيرها إلا الإطار الحضارى . وما دمنا قد نسبنا إلى الكلمات مثل هذه الدلالة الإنسانية فلا بد لنا إذن من أن ننتقل من مشكلة « الرموز » إلى مشكلة « القيم » ، لكى نفهم ـ الإنسان ـ نفسه ، لا باعتباره مجرد خالق للرموز ، بل باعتباره أيضًا مخترعا للقيم أو على الأقل مكتشفا لها . ولا شك أن التقدم الذى أحرزه العلم الآلى فى السنوات الأخيرة قد حدا بالإنسان (وهو خالق العلم) إلى التفكير فى مصيره والعمل على إنقاذ قيمه والاهتمام بتحقيق خلاص البشرية نفسها .

والواقع أن المجتمع الغربى قد شهد فى النصف الأول من القرن العشرين الكثير من الانقلابات الحاسمة فى مضمار الفن والأدب والعلوم الإنسانية وغير ذلك . وحسبنا أن نتذكر الضربات العنيفة التى وجهها ـ كل من بيكاسو وبراك وغيرهما ـ فى مضمار الفن إلى النزعات التقليدية والأكاديمية فى التصوير لكى يتحقق من ثورة الإنسان المعاصر على المفهوم الكلاسيكى للجمال ونزوعه نحو البحث عن قيم جديدة أو معايير مبتكرة للعمل الفنى الأصيل . ولم يلبث المجتمع الغربى أن عاصر فى السنوات الثلاثين الماضية أزمات حضارية هامة استلزمت تغييرا جوهريًا فى أسلوب حياته ، فكان لزاما على الفلاسفة الغربيين أن يعيدوا النظر إلى ما بين أيديهم من حلول وأن يعاودوا البحث فيما اعتادوا الأخذ به من قيم .

وجاءت الحرب العالمية الثانية فخلقت جيلا جديدا من الشبان المتمردين الذين اكتووا بويلات الاحتلال والاعتقال والتشريد والمقاومة ، فكان لا بد لهم أن يسائلوا أنفسهم عن معنى حياتهم ، وغاية مصيرهم ، ودلالة قيمهم ... إلخ .

ولكن التقدم الذرى الهائل لم يلبث أن صرف الإنسان عن التفكير فى وجوده الشخصى من أجل التفكير فى مشكلة الإنسانية بأسرها . وآية ذلك أن

« الإنسانية » قد أصبحت تعلم اليوم أنها إذا كانت لا تزال على قيد البقاء فما ذلك لمجرد أنها قد ظهرت بطريق الصدفة على مسرح الوجود ، بل لأنها قد اتخذت قرارها وآلت على نفسها أن تظل حية باقية . فليس ثمة « جنس بشرى » — على حد تعبير سارتر — بل هناك « إنسانية » أخذت على عاتقها أن تنصب من نفسها حارسة على القنبلة الذرية وأن تضطلع بمسئولية حياتها أو موتها . وحينما يقول زعيم الوجودية الفرنسية إن الجماعة البشرية هى بلا شك فوق مستوى المملكة الطبيعية ، إنه يعنى بذلك أنه قد أصبح على الإنسانية فى كل لحظة ، بل فى كل دقيقة أن تتقبل الحياة وأن توافق على الاستمرار فى البقاء .

وهكذا ترتبط مشكلة القيم — فى نظر الفيلسوف المعاصر — بمشكلة المصير فلا يعود الفيلسوف سوى مجرد حكيم يتكلم بلسان البشرية وينطق باسم القيم الإنسانية المشتركة .

لا مذهبية فى الفكر المعاصر

لقد أصبح « الإنسان » لا « المذهب » هو الذى يعنى الفيلسوف المعاصر .. فليس بدعا أن نرى معظم المفكرين فى القرن العشرين ينددون بالروح المذهبية وينفرون من كل نزعة اعتقادية ضيقة الأفق . والواقع أن الفيلسوف المعاصر إنما هو ذلك الإنسان المتسائل الذى يعرف أن الحقائق متنافرة ، وإن كانت فى الوقت نفسه متماسكة فهو يبحث دائمًا عن العقدة التى تتجمع عندها خيوط دقيقة ويحاول أن يمسك بها جميعا على نحو ما تتمثل فى صميم الواقع آخذًا على عاتقه ألا يقول أكثر مما يعرف وألا يخفى شيئًا مما يعرف ، متوخيًا فى حديثه دائمًا روح الصدق والصراحة . ومن هنا فإن الفيلسوف المعاصر لا يريد أن يستبقى لنفسه الشكوك ، لكى يعلن على الناس الحلول اليقينية ، كما يفعل الراشدون فى تعاملهم مع الأطفال حينما يخفون عنهم الحقائق ، بل هو يأخذ على عاتقه دائمًا أن يواجهنا بالحقيقة ، حتى ولو كانت نسبية أو متعارضة أو غامضة أو ملتبسة .

والروح الفلسفية المعاصرة هى أحرص ما تكون على اجتناب الوقوع فى

شراك المشكلات الزائفة والمسائل الموضوعة وضعا سيئا ، فهى تهتم بإثارة المشكلة على النحو الصحيح بدلا من التسرع بتقديم حل زائف أو المبادرة إلى الإدلاء برأى خاطئ .

وليس جزع الكثيرين من المفكرين المعاصرين بإزاء « أشباه القضايا » أو بإزاء « المعانى الفارغة » سوى مجرد تعبير عن توجس الفيلسوف المعاصر من المشكلات الزائفة والمسائل الموضوعة وضعا سيئًا وهذا هو السبب فى اهتمام الفلاسفة التحليليين والوضعيين المناطقة بتحليل المفاهيم ودراسة اللغة وتصنيف الرموز وتوضيح المعانى .. إلخ .

وأخيرا لا بد من إعادة بناء العقل

ولكن ماذا يريد الفيلسوف المعاصر للفلسفة أن تكون ؟ أو بعبارة أوضح : ما هو الهدف الذى أصبحنا نرمى إليه اليوم من وراء التفلسف ؟ . إن فلسفة القرن العشرين لم تعد ترغب فى منافسة العلم أو فى تكوين نسق كلى شامل يتألف من مجموع نتائج العلوم الجزئية أو حتى فى مناقشة القضايا التى لم يتوصل العلم بعد إلى حلها بل هى قد أصبحت ترغب فى إعادة بناء العقل على ضوء فهمها لدوره فى المعرفة وإدراكها للمناهج التى اصطنعها فى مضمار العلوم المختلفة من طبيعية ورياضية وإنسانية .

وليست دراسة الفيلسوف الألمانى الكبير إدموند هوسرل « المتوفى عام ١٩٣٨ » لأزمة العلم المعاصر سوى مجرد محاولة جريئة لإعادة بناء العقل وتكوين نزعة عقلية جديدة ولئن كان المقصد الذى كان يهدف إليه هوسرل لم يتحقق بعد إلا أن أنصار فلسفة الظواهر ما زالوا يجمعون الكثير من المواد ويعملون على استقصاء شتى جوانب المعرفة الإنسانية من أجل الاهتداء إلى الطريقة الناجعة لتسجيل « تاريخ العقل البشرى » باعتباره الموضوع الأوحد للفلسفة .

الطابع الشكلى للفلسفة المعاصرة

وأما إذا نظرنا إلى الفلسفة المعاصرة من حيث الشكل (لا من حيث الموضوع) فإننا نلاحظ أن معظم المذاهب المعاصرة مطبوعة بطابع التخصص Spécialisation الذى يسود الإنتاج الفلسفى الضخم فى أيامنا هذه . ولسنا نجد بين مؤلفات الفلاسفة المعاصرين مؤلفات بسيطة كهذه التى خلفها لنا أفلاطون أو ديكارت بل نجد فى معظم الأحوال مؤلفات خاصة ذات طابع علمى تسود فيها مصطلحات فلسفية عسيرة ومفهومات عقلية مجردة . وإذا استثنينا أصحاب المادية الجدلية ودعاة المذهب العملى فإننا نجد مؤلفات الفلاسفة المعاصرين مليئة بالاصطلاحات الغامضة أو المعقدة ، خصوصا عند أنصار الفلسفة الوجودية وأرباب الوضعية المحدثة . وحتى عند أنصار المثالية ودعاة المنهج الفنومنولوجى وأصحاب الفلسفة الميتافيزيقية نجد أن المصطلحات الفلسفية تكاد تشغل حيزًا كبيرًا جدا فى معظم مؤلفاتهم . ولو نظرنا إلى المظهر الخارجى أو الشكلى لبعض القضايا الفلسفية الجديدة التى ينادى بها بعض المعاصرين لوجدنا أنها قضايا اصطلاحية Techniques تذكرنا من بعض الوجوه بقضايا أرسطو ومؤلفات المدرسيين فى القرن الخامس عشر (مثلا) . ولكننا نلاحظ مع ذلك أنه قد نشأ رد فعل واضح فى أيامنا هذه ضد نزعة التخصص التى وسمت بطابعها مؤلفات المعاصرين من الفلاسفة فحاول الكثيرون أن يبسطوا القضايا الميتافيزيقية المعقدة وأن ينزلوا بالفلسفة إلى مستوى الجمهور وساهم الفلاسفة أنفسهم فى تعميم الروح الفلسفية بأن أقبلوا على إذاعة أفكارهم بين الناس بأساليب مبسطة كما ساعد على ذلك أيضا تقرب الفلسفة من الأدب وظهور روايات ومسرحيات أدبية يعبر أصحابها عن نزعات فلسفية حتى أصبحنا نرى كثيرا من مشاهير الفلاسفة يؤلفون للمسرح ، ويكتبون للسينما ، وينشرون على الناس أقاصيصهم كما أصبحت المجلات الفلسفية متداولة بين الناس كالمجلات الأدبية سواء بسواء وفضلا عن ذلك فإننا نشاهد اليوم فى عالم الفلسفة غزارة فى الإنتاج ووفرة فى التأليف لم

يسبق لهما نظير . وهذه الظاهرة العامة التى نشاهدها فى معظم البلاد الأوروبية (بل وفى البلاد الأمريكية أيضا) تدلنا على أن الجمهور قد أقبل بشغف زائد على الاطلاع الفلسفى كما يظهر بوضوح من وفرة المجلات الفلسفية وتعددها فى كافة أنحاء العالم الغربى . وحسبنا أن نذكر أن القائمة السنوية التى أصدرها المعهد العالمى للفلسفة سنة ١٩٣٨ قد تضمنت أسماء ما يزيد عن ١٧٠٠٠ كتاب فلسفى فى خلال عام واحد . وهذا الإنتاج الضخم إن دل على شىء فإنما يدل على أن المشاكل الفلسفية قد تزايدت بشكل واضح وإن كان المستقبل وحده هو الكفيل بالفصل بين الغث والسمين إذ تمضى أشباه المشاكل ولا تبقى إلا المشاكل الصحيحة الجديرة بالبحث . وعلى كل حال فإننا لا نغالى إذا قلنا إن العصر الذى نعيش فيه يعد من أخصب العصور الفلسفية وأغناها كما تشهد بذلك المنزلة الهائلة التى تشغلها الدراسات الفلسفية فى معظم جامعات أوربا وأمريكا .

وهناك طابع شكلى آخر يميز الفلسفة المعاصرة فى أوربا : وهو تقارب المفكرين واتصالهم اتصالا مباشرا عن طريق المؤتمرات الفلسفية ، والتبادل الثقافى ، وتنظيم العلاقات بين الجامعات المتعددة. وقد شهدت بداية القرن العشرين عدة مؤتمرات فلسفية متوالية استطاعت أن تضم عددًا كبيرا من أساتذة الفلسفة فى مختلف جامعات أوربا وأمريكا ، مما عمل على التقريب بين النزعات المتباينة والعقليات المختلفة . وفضلا عن ذلك فقد عقدت اجتماعات ثقافية متعددة (ذات طابع أخص) على فترات متباعدة أو متقاربة فى شتى المناسبات مما سمح للمشتغلين بالدراسات الفلسفية والنفسية والاجتماعية أن يتلاقوا عن قرب وأن يناقشوا المسائل المختلفة فى جو ملىء بالمودة والإخاء . هذا إلى أن قيام مجلات عالمية ودوريات دولية قد أدى إلى التقريب بين الفلاسفة المختلفين (ممن ينتسبون إلى حضارات متعددة) وهكذا أصبحنا نرى بحوثا متعددة تنشر فى المجلة الواحدة لمفكرين مختلفين ذوى جنسيات ولغات متباينة . وهذه كلها عوامل أدت إلى تداخل التيارات الفلسفية واتصالها بشكل مباشر مما لم نعهده من قبل فى أى عصر من العصور منذ نشأة الفلسفة الحديثة .

ونظرًا لهذا التقارب الشديد فيما بين التيارات الفلسفية المختلفة فقد نشأ من احتكاك الآراء بعضها ببعض تأثير وتأثر عملا على ظهور فلسفات جديدة مثل الفلسفة الوجودية التى استمدت عناصرها من مصادر متعددة مثل النزعة الفنومنولوجية وفلسفة الحياة والنزعة الوضعية والاتجاه الميتافيزيقى ... إلخ وهكذا الحال أيضا بالنسبة إلى الوضعية المنطقية فإنها مدينة لكل من التجريبية التقليدية Empirisme classique والواقعية الجديدة Néo - réalisme والمدرسة الفنومنولوجية ، فضلا عن تأثرها بحركة نقد العلم . وعلى كل حال فإن مؤلفات الفلاسفة المعاصرين تظهرنا بوضوح على أنه لم تعد هناك عزلة فلسفية بل أصبح العالم الفلسفى فى اتصال مستمر واحتكاك دائب كما أصبح المفكرون المختلفون يجدون أصداء هامة لمذاهبهم خارج موطنهم الأصلى ، كما هو الحال مثلا بالنسبة إلى النزعة التومائية الجديدة Néo-thomisme التى أصبح لها ممثلون مختلفون فى كل من فرنسا وبلجيكا وإيطاليا وأسبانيا والنمسا وإنجلترا وأمريكا ، أو كما هو الحال بالنسبة إلى الوجودية التى لقيت لها أشياعا كثيرين فى غير موطنها الأصلى (أى خارج ألمانيا وفرنسا) فترددت أصداؤها حتى لدى بعض المفكرين الأنجلو — ساكسون .

ومهما يكن من شىء ، فإن اختلاف الفلاسفة فيما بينهم لم يؤد إلى القضاء على الفلسفة والاكتفاء بالعلم كما وقع فى ظن بعض أنصار الوضعية فى القرن الماضى ، بل لقد زادت حاجة العقل البشرى إلى الفلسفة بدليل وفرة الإنتاج الفلسفى وتزايده حتى لقد صح ما قاله كَنْت من « أن سأم العقل البشرى من استنشاق هواء غير نقى لن يدفعه يوما إلى الامتناع كلية عن التنفس » ...

الباب الأول الفلسفة البرجماتية

الفصل الأول

وليم چيمز W. James

(١٨٤٢ ـــ ١٩١٠)

حياته : ولد وليم چيمز فى نيويورك فى ١١ يناير سنة ١٨٤٢ من أسرة عريقة فى الثقافة والعلم ، إذ كان أبوه هنرى چيمز مفكرا أصيلا تتلمذ على سويدنبرج Swedenberg وفوريير Fourier . وقد عمل هنرى چيمز على تثقيف ابنه ، كما اهتم بتزويده بشتى المعارف ، فاستطاع وليم چيمز منذ الصغر أن يزور الكثير من بلدان أوروبا ، كما اختلف إلى الكثير من معاهد إنجلترا وسويسرا وفرنسا وألمانيا . وقد بدأ چيمز حياته الجامعية فى هارفارد فاهتم بدراسة الطب ، ثم انصرف عنه إلى دراسة الطبيعة ، ولم يلبث أن اشتغل بدراسة علم النفس والفلسفة ، تحت تأثير بعض مفكرى جامعة هارفارد . وهكذا نرى أن وليم چيمز قد بدأ فى هارفرد مدرسا لعلم الطبيعة أو الفزياء ، ثم لم يلبث اهتمامه بعلم النفس أن صرفه عن الفِزياء إلى علم النفس الفزيائى فكان له فضل تأسيس أول معمل سيكولوجى فى أمريكا . ثم اتسع اهتمامه بعلم النفس فلم يقتصر على الاشتغال بعلم النفس الفِزيائى ، بل تعداه إلى علم النفس العام . وحينما ظهر فى سنة ١٨٩٠ مؤلفه الضخم عن « مبادئ علم النفس » فى جزأين ذاع صيت وليم چيمز بسبب ما جاء فى مؤلفه من نظريات سيكولوجية هامة ، ولم يلبث علم النفس أن قاده إلى الفلسفة ، فانصرف إلى دراسة الكثير من المشاكل الدينية والميتافيزيقية ، وظهر له فى ذلك إنتاج ضخم نذكر من بينه كتاب « إرادة الاعتقاد » الذى ظهر سنة ١٨٩٧ ، وكتاب « أنحاء من التجربة الدينية » الذى ظهر سنة ١٩٠٢ ، ثم كتابه المشهور فى « الفلسفة العملية » الذى ظهر سنة ١٩٠٧ . وقد طبق چيمز منهجه العلمى على عدة مشاكل فلسفية فظهر له كتاب « معنى الحقيقة » سنة

١٩٠٩ وكتاب « عالم متكثر » فى نفس السنة أيضًا . وقد ظل وليم چيمز أستاذا للفلسفة فى هارفرد نحو ١٣ سنة أو أكثر ، ثم توفى فى سنة ١٩١٠ بعد أن كانت فلسفته العملية قد ذاعت فى أمريكا وأوروبا ، خصوصًا وأنها لقيت (بين مؤيد ومعارض) كثيرًا من الأصداء الهامة حتى خارج موطنها الأصلى .

وقد كان لوليم چيمز اتصالات متعددة بالكثير من الفلاسفة المعاصرين ، فكانت له مراسلات عديدة مع كل من رنوفييه Renouvier وبرجسون Bergson فى فرنسا ، وبرادلى Bradley وبوزانكيت Bosanquet وغيرهما فى إنجلترا وقد نشرت مراسلات وليم چيمز فى مجلدين ضخمين ، نشرهما نجله هنرى چيمز Henry james كما ظهر فى فرنسا كتاب قيم عن « شخصية وليم چيمز » للأستاذ لبرتون (أستاذ الأدب الأمريكى بجامعة باريس) : **M. Le Breton : « La Personnalité de William James . », Paris, Hachette, 1929 .**

الطابع العام لفلسفته :

إذا نظرنا إلى فلسفة وليم چيمز بصفة عامة فإننا نلاحظ أنها عبارة عن فلسفة تجريبية متطرفة تريد أولا وقبل كل شيء أن تعمل على مناهضة سائر النزعات المثالية التى اشتطت فى التفكير المجرد حتى انقطعت صلتها بالواقع : ومن هذه الناحية قد يصح أن نقول إن وليم چيمز يعارض الروح المذهبية التى تريد أن تدخل الكون بأكمله فى « مركب عقلى » معد من ذى قبل ، بغية تفسير شتى الموجودات بالرجوع إلى مبدأ عقلى واحد . نعم إننا قد نستطيع أن ننسب إلى چيمز مذهبا عمليا قوامه فكرة التغير والصيرورة والتعدد ، ولكن الصورة التى قدمها لنا چيمز عن العالم ليست صورة مكتملة تجعل من الكون وحدة تامة يكفى لمعرفتها وفهمها أن نرجع إلى مبدأ مذهبى نطبقه على شتى الموجودات ، بل نحن هنا بإزاء كون متكثر A pluralistic universe لا يكفى فى تفسيره أن نهيب بمبدأ ميتافيزيقى واحد ، ولا سبيل إلى تكوين صورة صحيحة عنه بإقامة مذهب واحد مطلق ندخل فى نطاقه شتى ضروب التجربة وكافة أنواع الموجودات .

(Cf. W. James : « Pragmatism », PP 70 – 80).

فالعالم ــ كما يتصوره جيمز ــ هو عبارة عن حقيقة مرنة غير مكتملة يمكن وضعها بالتعدد والتغير والحركة المستمرة . ومن هنا فإن لفلسفة وليم جيمز طابعا زمنيا يجعل منها فلسفة فعلية تؤمن بأن المستقبل مفتوح دائمًا Openness of the future ، أعنى أن العالم ليس مكونًا ، بل هو فى دور التكوين In the making . وبعبارة أخرى فإن جيمز لا يرفض تلك المذاهب الواحدية التى تريد أن تفسر شتى ظواهر الكون بالرجوع إلى مبدأ ميتافيزيقى واحد ، بل هو يرفض أيضا تلك الفلسفات المطلقة التى تقول بالثبات أو بالجواهر الثابتة ، لأنه يرى أننا نحيا فى عالم متغير لا سبيل إلى تشبيهه بعالم المثل أو الصور المحضة التى لا تعرف التغير أو الصيرورة أو الزمان . والحقيقة الواقعية كما يراها جيمز هى فى صميمها قوة ، ونزوع ، وفعل . وإذا كان جيمز قد تمسك بمذهب الكثرة أو التعدد Pluralisme (كما سنرى فيما يلى) فذلك لأنه قد وجد فى التعدد تصورا فلسفيا ملائما لإمكان الحركة . والتجربة فى نظر الفلسفة العملية وثيقة الصلة بالتغير والزمان . لأنها بطبيعتها متجهة نحو المستقبل . ولهذا فإن القول بالتعدد هو فى نظر جيمز تقرير لهذه الحقيقة الهامة وهى أن العالم متكثر ومتحرك فى الوقت نفسه . وفضلا عن ذلك فإن المزاج الفلسفى الذى يجعل من المرء فيلسوفا عمليا Pragmatiste هو الذى يجعل منه فى الوقت نفسه فيلسوفا تجريبيًا يؤمن بالكثرة أو التعدد . ذلك لأن القول بأن العالم مؤلف من موجودات متعددة تتطور فى الزمان هو الذى يسمح لنا بأن نقرر أن الحقيقة جزئية زمنية ، فاعلة . وصفوة القول إن فلسفة جيمز هى عبارة عن زمانية ميتافيزيقية Temporalisme métaphysique تؤمن بالتجربة ، والتعدد ، والتغير ، والصيرورة ، والزمان ... إلخ[1] .

وما دام العالم (كما يراه جيمز) هو عبارة عن مجموعة من الجزئيات ، فلا بد

---

(١) Cf. "Lovejoy" : "Journal of Phil.", 1908, p. 31 (cité par J. Wahl : " Les Philosophies Pluralistes d' Angleterre et d' Amérique", 1920, p. 95.)

من التعلق بالجزئى، بدلا من الاقتصار على النظر إلى الكليات. وهنا نجد أن الفلسفة العملية تريد أن تتعلق بالمشخص Le Concret، بدلا من أن تكتفى بالنظر إلى المجرد L'abstrait، لأنها ترى أن الصفة المميزة للفيلسوف المحدث هى أنه يهتم بالمدركات Les percepts لا بالمفهومات أو التصورات Concepts. والواقع أن الفيلسوف العملى (أو البرجماتيكى) إنما هو ذلك الذى يقترب من الأشياء وينظر إليها عن كثب، بدلا من أن يحلق فى أجواز الفضاء كما يفعل الفيلسوف الواحدى الذى ينظر إلى الأشياء من علياء سمائه، فيراها تختلط بعضها ببعض، بدلا من أن يرى كل شىء على حدة فى وضوح وتميز. والفلسفة العملية بهذا المعنى هى فلسفة اسمية لاتؤمن إلا بالجزئى، أو الفردى، أعنى أنها تجزىء الواقع وتحلله، بعكس تلك المذاهب المطلقة التى تؤمن بأن هناك حقيقة كلية شاملة. وتبعًا لذلك فإن الفلسفة العملية تؤكد أننا نستطيع أن نعرف جوانب مختلفة من الواقع أو أجزاء متعددة من الوجود الخارجى، دون أن نحيط علما بكل ذلك الواقع أو بوحدة ذلك الوجود الخارجى العام، ولكننا إذا أردنا أن نسلم بأن مثل هذه المعرفة الجزئية ممكنة، فلا بد لنا أيضًا من أن نسلم بأن أجزاء الواقع مستقلة بعضها عن بعض وهنا تتمثل الفلسفة العملية على شكل مذهب واقعى يقول بأن الأشياء مستقلة عن العقل المدرك، وأن ثمة واقعًا تشيع فيه الكثرة والتعدد، وأن بين الأشياء من الاستقلال ما يجعل العلاقات خارجة عن الحدود. وبعبارة أخرى فإن الفلسفة العملية تقول بأن الروابط الموجودة بين الأشياء قابلة للتغير باستمرار : لأن من الممكن للأشياء أن تنتظم فى علاقات جديدة فى أية لحظة من اللحظات، فتترك بذلك علاقاتها القديمة، وتقيم مع غيرها من الأشياء، روابط أخرى جديدة. وما دام الزمان موجودًا حقا، وما دامت الصيرورة موجودة حقا، فإنه لا بد للعلاقات الكائنة بين الأشياء من أن تخضع للتغير والصيرورة والزمان. وهكذا يمكننا أن نقول إن المزاج العملى هو ذلك المزاج التجريبى الذى يؤثر النظر إلى الأشياء والوقائع، بدلا من النظر إلى المبادىء أو المقولات العقلية، الذى يميل إلى التعلق بالأجزاء أو الجزئيات، بدلا من التعلق بالكل أو الوحدة. وبهذا المعنى يصح أن نعد الفلسفة العملية فلسفة تجريبية تحليلية تتعلق بالوقائع الخام (أو الغفل) وتميل دائما إلى القسمة أو

التجزئة . وعلى الرغم من أن چيمز يسلم بأن كل واقعة تمثل فى ذاتها كلا مجسما قائمًا بمفرده ، فإنه مع ذلك لا يسلم مطلقا بفكـرة « الكـل المجرد » Le tout abstrait . هذا إلى أن وليم چيمز يريد أن يعيد للظواهر حقها المسلوب ، فنراه يقرر أن ما « يبدو » أو ما « يظهر » ليس مجرد وهم أو خداع ، بل هو حقيقة واقعة . وهو إذا كان يأخذ بمذهب التعدد ، فذلك لأنه يرى أن التجربة نفسها تظهر لنا الأشياء بمظهر الكثرة والتعدد . فنحن نرى الأشياء تتعاقب بعضها وراء البعض الآخر ، وليس هناك ما يبرر عدم الأخذ بظاهر الأشياء .

وقد أوضح چيمز صلة فلسفته العملية Pragmatisme بغيرها من الفلسفات فقال : « إن الفلسفة العملية تتفق مع المذهب الاسمى Nominalisme فى أنها تتعلق دائمًا بالجزئى ، ومع المذهب النفعى فى أنها تؤكد دائما قيمة الجانب العملى ، ومع المذهب الوضعى فى أنها تحتقر دائما سائر الحلول اللفظية الخالصة والمسائل التافهة غير المجدية والتجريدات الميتافيزيقية المجردة . فالفلسفة العملية هى فى صميمها عبارة عن انصراف عن المجرد وتعلق بالشخص ، وهى لذلك تريد أن تفسر الواقع بمبادئ متعددة ، بدلا من الاستعانة بطائفة من التجريدات الجوفاء التى لا تكفى مطلقًا لتفسير ما فى العالم من خصب وجدة وثراء . وإن الفلسفة العملية لتؤمن بأن الحياة وحدها هى الكفيلة بأن تقضى على كل تلك المذاهب الأيديولوجية المطلقة التى تقوم على طائفة من التجريدات العقلية الفارغة ، فهى لهذا تنادى بتعدد المذاهب «Polysyst ématisme» وتؤكد أنه ليس ثمة عقل ، حتى المطلق نفسه ، بمستطيع أن يكون عن الواقع صورة تامة مكتملة . ومعنى هذا أنه ليس هناك وجهة نظر واحدة شاملة مطلقة ، ما دامت وقائع الحياة وقيمها هى فى حاجة دائما إلى عقول متعددة يمكن أن تنكشف لها على أنحاء متعددة وفى جوانب متباينة . والواقع أنه ليس فى استطاعة أى فرد كائنًا من كان أن يركب الحقيقة على مختلف صورها ، لأن للحقيقة من الأوجه أكثر مما قد نتوهم . وحسبنا أن ننظر إلى الحقيقة الواقعة لكى نتحقق من أن هناك من الصور أو الأنحاء

Varieties بقدر ما هنالك من أفراد . فلكل فرد طريقته فى النظر إلى العـالم ، ولا بد من دراسة تلك التجارب المختلفة فى شتى صورها(١) .

وربما كان فى استطاعتنا أن نضيف إلى قائمة المميزات العامة للفلسفة العملية تلك النزعة اللاعقلية Anti - intellectualiste التى تقرب چيمز إلى حد كبير من فيلسوف مثل برجسون . وهنا نجد أن چيمز يقرر أننا لا نستطيع أن نفرض على الواقع مفهوماتنا العقلية ، لأن الواقع لا يتطابق دائما مع تصوراتنا العقلية . وبعبارة أخرى ، فإن الحقيقة الخارجية كما يتصورها چيمز غريبة عن العقل . وتبعًا لذلك فإن الفلسفة العملية تؤكد أنه لا سبيل إلى التعبير عن مجرى المدركات بلغة التصورات أو المفهومات . وفى هذا يظهر تعارض چيمز مع الأفلاطونية ، لأن چيمز يرفض كل نزعة عقلية تريد أن تجعل الشىء مكافئًا لفكرتنا عنه ، وكأن الوجود يساوى الماهية أو التعريف تمامًا . وهكذا تقرر الفلسفة العملية أن « الواقعة » سابقة على كل ما عداها : إذ فى البدء كانت الواقعة . وهذه النزعة اللاعقلية التى لا تكاد تفترق عن الفلسفة العملية هى التى أملت على چيمز تلك التفرقة التى أقامها بين المدركات Les percepts والتصورات Concepts . والمدركات فى نظره هى عبارة عن جزئيات (أو أفراد) مختلفة دائما بعضها عن بعض . ومن هنا فإنه لا بد لنا ، إذا أردنا أن نعرفها ، من أن نتعلق بالمميزات الفردية ، الجزئية ، المتغيرة من آن إلى آخر ، أعنى أنه لا بد لنا من أن ننفذ إلى صميم مجرى الحياة نفسها . ففى مجرى المدركات خير تعبير عما فى الواقع من جدة وثراء وامتلاء . والحياة بهذا المعنى هى عبارة عن تكذيب مستمر لمبادئنا العقلية وقواعدنا المنطقية : لأنه ليس بين الظواهر تماثل أو تكرار ، بل هناك حدة واختلاف . وليس هناك « وحدة » أو « كل » إلا إذا كانت « التصورات »

(١) Cf. J. Wahl : ''Les Philosophies Pluralistes d' Angleterre Et d' Amêrique.'', 1920, p. 631.

هى أداتنا فى التفكير ، وأما حيث تكون أداتنا هى « المدركات » فلن يكون ثمة غير جزئيات متعددة ، ووقائع متكثرة ، وروابط متباينة ، وواقع خصب متغير متجدد .

الأصل فى نشأة الفلسفة العملية : (مذهب بيرس) :

إذا أردنا أن نرجع إلى أصل الحركة التى نشأت فى أمريكا باسم « البرجماتزم » Pragmatisme فلا بد لنا أن نشير إلى مذهب الفيلسوف الأمريكى بيرس Ch S. Peirce (١٨٣٩ — ١٩١٤) الذى استعمل هذا الاصطلاح لأول مرة فى مقال نشره بإحدى المجلات العلمية تحت عنوان : « كيف نوضح أفكارنا »[١] وفى هذا البحث نجد أن بيرس يقرر أن فكرتنا عن أى شىء إنما هى عبارة عن الفكرة التى نكونها عن الآثار المترتبة على ذلك الشىء . فليست معتقداتنا فى نظره سوى قواعد للعمل أو السلوك ، وليس التفكير بأكمله سوى مرحلة أولى فى سبيل تكوين عادات فعلية . وتبعًا لذلك فإننا إذا أردنا أن نكفل لأية فكرة من أفكارنا أكبر قسط ممكن من الوضوح ، فليس علينا (فيما يرى بيرس) سوى أن ننظر إلى الآثار العملية التى نتصور تولدها عن تلك الفكرة ، والإحساسات المباشرة وغير المباشرة التى نتوقع حدوثها نتيجة لها ، وما عساه أن يترتب عليها من ردود أفعال يجب أن نعمل حسابًا لها . وبهذا المعنى لا يكون تصورنا لأى موضوع من الموضوعات سوى مجرد تصور للنتائج العملية التى يمكن أن تترتب على هذا الموضوع[٢] .

تلك هى نظرية بيرس فى « المعنى » Meaning التى جعل منها وليم جيمز أساسًا لفلسفته العملية كلها . وقد شرح جيمز هذا الأساس فى كتابه المشهور المعروف باسم « Pragmatism » فقال : « إن المنهج العلمى هو عبارة عن محاولة يراد بها تفسير أى معنى بتعقب النتائج العملية المقابلة له . فالمهم هو معرفة الفارق

---

(١) Ch. Peirce : "How to make our Ideas Clear", in "The Popular Science Monthly", January 1979, vol. XII, p. 286.

(٢) W. James : "Pragmatism", 1907, pp. 43 - 45.

العلمى الذى يترتب على صدق هذا المعنى أو ذاك ــ أما حيث لا يكون ثمة فارق على الإطلاق من الناحية العلمية ، فإن معنى هذا أن الفكرتين متساويتان عمليًا ، وبالتالى فإن كل خلاف بهذا الصدد هو عبث لا طائل تحته » .«Pragmatism» (P. 45.) فالأساس الوحيد الذى بمقتضاه نميز صدق الأفكار أو صحة المعانى ، وإنما هو الفارق الذى يترتب عليها فى مجال العمل أو التطبيق . وبهذا المعنى يكون معيار الحقيقة عمليًا صرفا ، كما تفسر المعرفة نفسها على أنها رد الفعل الذى يقوم به العقل لمواجهة حاجات الحياة العملية . فليس معيار الحقيقة هو مطابقة الواقع ، بل قيمة الفكرة ، وما يترتب على التسليم بها من نتائج عملية ، ما دام المعنى الوحيد للفكرة إنما هو ذلك المعنى العملى .

وقبل أن نعرض لدراسة نظرية چيمز فى الحقيقة ، نرى لزامًا علينا أن نشير إلى روح ذلك المنهج العملى الذى استمد چيمز أصوله من بييرس ، وحرص على بيان أهميته عند كل من شلر Schiller ، وديوى Dewey ، وبابينى Pappini (باعتبارهم من ممثلى الفلسفة العملية فى كل من إنجلترا ، وأمريكا ، وإيطاليا على التعاقب) . وهنا نجد أن چيمز يحاول أن يصف النزعة العملية فيقول إنها عبارة عن « الاتجاه الذى يصرف النظر عن الأمور الأولى ، والمبادئ ، والمقولات ، والضرورات المفروضة ، لكى يتجه ببصره نحو الأمور النهائية والآثار ، والنتائج ، والوقائع » («Pragmatism» P. 54) وليس المنهج العملى فى نظر چيمز بمثابة مذهب محدد ، بل هو عبارة عن منهج مرن يمكن أن يصلح لفلسفات عديدة متباينة . ومانسميه « بالنظرية » فى رأى هذا المنهج إنما هو عبارة عن أداة للبحث ، لا إجابة حاسمة على المشكلة ، بحيث يمتنع بعدها كل بحث . فليست النظريات الفلسفية بمثابة منومات تسمح لنا بأن نركن إلى السكون والدعة ، بل هى أدوات يجب أن نستعين بها فى التغيير من صفحة هذا العالم . وبعبارة أخرى ، فإن النظريات ليست سوى ذرائع أو وسائل Instruments تعبر عن تكيف الفكرة مع الواقع ، دون أن يكون فى ذلك أى كشف عقلى مجرد أو أى حل

نظرى خالص — ويذهب وليم چيمز أيضا إلى أن المنهج العملى فى جوهره معارض للنزعات العقلية ، لأنه لا يسلم مطلقا بأن ثمة « حقيقة » فى ذاتها ، أو أن هناك عقلا مطلقا ليس على الواقع سوى أن يخضع لمنطقه أو أن يتطور على أساسه . وهكذا نرى أن المنهج العملى هو عبارة عن صراع عنيف ضد فكرة « الحقيقة » La Vérité على نحو ما تصورتها الفلسفات المثالية التقليدية .

نظرية چيمز فى الحقيقة :

أراد وليم چيمز أن يطبق منهجه العلمى على مشكلة طبيعة الحقيقة ، فذهب إلى أن ما يحدد معنى الحقيقة . « Truth » على العموم إنما هو ما يترتب عليها من نتائج Consequences وإذا كنا نحن فى العادة نميز بين صدق القضية (من حيث هى قول يكافئ فيه الإثبات الشيء المثبت) وبين مجموع العمليات التى لا بد من القيام بها من أجل امتلاك تلك الحقيقة أو من أجل التوصل إلى معرفة صحتها ، فإن الفلسفة العملية ترفض مثل هذا التمييز ، وتذهب إلى أن الحقيقة ليست مجموع تلك العمليات . فالنظرية الصحيحة إن هى إلا تلك النظرية التى تقودنا بالفعل إلى النتائج العملية الفعالة . وهكذا يمكننا أن نقول بصفة عامة إننا نعرف أى موضوع من الموضوعات معرفة حقيقية ، حينما نقوم بالفعل ، أو حينما نستطيع أن نقوم على الأقل ، بتحقيق تلك العمليات التى من شأنها أن تنتقل بنا من تجربتنا الراهنة إلى تجربة أخرى جديدة تأتى بنا مباشرة أمام الموضوع المراد معرفته . وعلى ذلك ، فإن الفكرة الحقيقية ليست بمثابة صورة مطابقة للشيء ، بل هى بالأحرى عبارة عن فكرة من شأنها أن تقودنا إلى إدراك ذلك الشيء .

بيد أننا نجد عند چيمز تعريفا آخر للحقيقة يختلف عن التعريف السابق من بعض النواحى ، إذ نراه يقول إن القضية لا تكون صحيحة (أو حقيقية) إلا إذا كان فى قبولنا لها ما ينتهى بنا إلى نتائج مرضية ، أعنى أن صدق القضية رهن بما يترتب على التسليم بها من إرضاء لحاجات الفرد البشرى ، بسيطة كانت أم معقدة . وبينما نجد أن التعريف الأول للحقيقة لا يكاد يخرج بنا عن مجال

الإدراك المباشر للموضوع ، باعتبار أن هذا الإدراك هو المرحلة الأخيرة فى صميم تلك العملية التى نسميها باسم « الحقيقة » Truth ، نرى أن التعريف الثانى يكاد يكون مستقلا تمام الاستقلال عن كل إشارة إلى الإدراك ، إذ الإحالة هنا إلى فكرة الاختبار أو الامتحان Épreuve ، أعنى امتحان الفكرة عن طريق التطبيق أو الاختبار العملى ، بحيث إن الخطأ نفسه ليبدو هنا ضربا من الفشل أو الخسارة . وبهذا المعنى الأخير تصبح « الحقيقة » أقرب ما تكون إلى « الاعتقاد الحيوى La croyance vitale على نحو ما فهمه نيومان Newman وتلك فكرة لا يستبعد أن يكون وليم چيمز قد أخذها عن والده هنرى چيمز (ذلك العالم اللاهوتى النازل من سلالة إمرسون) . وعلى كل حال فقد ذهب چيمز إلى أن الحق لا يكون حقا إلا إذا كان فى خدمة الخير ، كما ذهب أيضا إلى أن الحقيقة الحية ليست فكرة تنتقل من ذهن إلى آخر ، بل إنما الحياة وحدها هى التى تفصل فى قيمة الحقائق

(E. Bréhier : «Histoire de la Philosophie », r. II., P. 1040)

ولو أننا أردنا أن نعرف الأصل فى نظرية چيمز فى الحقيقة ، لوجدنا أن نزعة چيمز التجريبية هى التى دفعته إلى جعل « الحقيقة » ضربًا من « التحقق » Vérification ، كما هو الحال فى العلوم مثلا . والواقع أن كل الحقائق العلمية إن هى إلا مجرد فروض نتحقق من صحتها عن طريق ملاحظة التجارب الجزئية وليست أشد النظريات العلمية احتمالا وانسجاما سوى مجرد فروض ، إلى أن نتثبت من صحتها بالرجوع إلى وقائع ملاحظة . وهكذا الحال أيضا بالنسبة إلى سائر تصوراتنا ومفهوماتنا فإنه لابد من أن نخضعها لحكم التجربة ، حتى نتحقق من صحتها علميًا . فإذا ما طبقنا على المعانى والتصورات والأفكار هذا المنهج التجريبى ، كان فى استطاعتنا أن نميز بين القضايا الصحيحة والقضايا الكاذبة ، لأن « الحقيقة ليست سوى اسم الجنس الذى ينطبق على كافة أنواع الأفكار ذات القيمة العمليـة المحددة ، مما نتحقـق عمليـا من تأثيره فى مجال التجربة » . وهذا ما يعنيه وليم چيمز حينما يقول إن « الحقيقة » لا تعنى فى مجال

الأفكار والمعتقدات شيئا آخر سوى ما تعنيه فى مجال العلم . والواقع أن الأفكار نفسها إنما هى أجزاء من التجربة ، وهى لا تصبح حقيقية إلا بقدر ما تعيننا على أن نكون علاقات مرضية جديدة مع أجزاء أخرى من التجربة . فللحقيقة إذن طابع ذرائعى Instrumental (على حد تعبير ديوى) ، لأن وظيفة الحقيقة تنحصر فى الربط بين أجزاء تجربتنا ربطا عمليًا مرضيًا ناجحًا . وهكذا يقرر چيمز مع مدرسة شيكاغو أن صدق الأفكار إنما يعنى قدرتها على العمل أو على أداء وظيفة : Truth in our ideas means their power to "work" .

لقد كان الفلاسفة القدامى يتوهمون أن هناك عالما معقولا ، فوق الزمان والمكان ، فيه توجد كل الحقائق الممكنة ، فكانت القضايا الإنسانية فى نظرهم صادقة بقدر ما تجىء مطابقة لتلك الحقائق الأزلية . ولما جاء المحدثون أنزلوا الحقيقة من السماء إلى الأرض ، ولكنهم ظلوا يرون فى الحقيقة شيئا سابقا على أحكامنا وقضايانا . وما مهمة العلم فى نظر المحدثين سوى الكشف عن الأشياء والوقائع ، إذ بذلك يتسنى لنا أن نخرج الحقيقة من مكمنها وأن نلقى عليها من الضوء ما يكفى للوقوف على قوانين الأشياء . وبهذا المعنى ظل المحدثون ينظرون إلى الوقائع على أنه كل منظم متماسك تسود بين أجزائه رابطة منطقية هى الحقيقة نفسها . ولكن التجربة — على نحو ما رآها چيمز — لا تكشف لنا عن أى شىء من هذا القبيل : إذ أن العالم كما رأينا ليس وحدة متماسكة ، بل هو مجموعة من الأشياء التى تتطور وتتغير فى صيرورة مستمرة وزمان حى متجدد .. وإذا كان الرأى التقليدى القائم على فكرة الثبات يعرف الحقيقة على أساس تطابقها مع شىء موجود من ذى قبل ، فإن وليم چيمز لا يرى فى الحقيقة مجرد نسخة مطابقة لما قد كان أو ما هو كائن ، بل هو يرى أن الحقيقة تؤذن بما سيكون ، أو هى على الأصح تعد فعلنا لما سوف يكون . وبعبارة أخرى فإنه إذا كانت الفلسفة التقليدية تميل إلى أن تجعل « الحقيقة » تنظر دائما إلى الخلف ، فإن الفلسفة العملية تجعلها تنظر دائما إلى الأمام . وقد لخص برجسون (فى المقدمة التى كتبها

للترجمة الفرنسية لكتاب وليم چيمز المسمى بالبرجماتزم) وجهة نظر چيمز فى الحقيقة فقال: « بينما ترى المذاهب الأخرى أن أية حقيقة جديدة إن هى إلا اكتشاف Découverte ترى الفلسفة العملية أنها اختراع « invention »(١) .

من هنا نرى أن « الحقيقة » فى نظر چيمز ليست « صفة ساكنة » أو « خاصية قارّة » Stagnant property فى أية فكرة من الأفكار ، بل هى أقرب ما تكون إلى حدث يعرض للفكرة فتصبح بمقتضاه صحيحة . وفى هذا يقول چيمز بصريح العبارة : « Truth happens to an idea. It becomes true, is made true by events » (P 201) فالفلسفة العملية (كما رأينا) لا تجعل من الحقيقة مجرد توافق بين أفكارنا والواقع ، بل هى تقرر أن الفكرة تصبح حقيقية حينما يثبت بالتجربة أنها فكرة صالحة مفيدة . والواقع أن الفلسفة العملية هى النتيجة المنطقية الضرورية للنزعة التجريبية . لأنه إذا كانت الحقيقة كامنة فى الإحساس وحده ، وإذا كان « التصور » Concept هو عبارة عن خلاصة تحكمية للتجربة الحسية ، فإن القيمة الوحيدة للتصور سوف تنحصر فى طابعه التحكمى Arbitraire من حيث هو ملائم أو محقق لغاية عملية . ومن جهة أخرى فإنه إذا كان « التصور » ذاتيا صرفا ، وإذا لم يكن ينطوى فى ذاته على حقيقة واقعية موضوعية ، فإن صحته لا يمكن أن تحدد إلا بالنظر إلى نتائجه ، أى بتطبيقه على الحقيقة الخارجية ، ومعرفة مدى نجاحه أو فشله فى هذا السبيل . وتبعًا لذلك فإن المذهب العملى Pragmatism لا بد أن يستحيل إلى مذهب تطبيقى Practicalism ينادى بامتحان الأفكار عمليًا لمعرفة قيمتها ، وأثرها ، وفائدتها ، وقوتها .

ويذهب چيمز إلى أننا لن نستطيع مطلقا أن نتجاوز نطاق التجربة ، فليس هناك موضع لأن نتحدث عن حقيقة مطلقة ، أو عن « شىء فى ذاته ، يكون

---

(١) Ch Bergson : « Introduction » : Verité et Réalité; dans « Le Pragmatisme » trad. franç, Paris, 1911. P. 11.

نطاق كل منهما فيما وراء الظاهرة . وهكذا يستبدل چيمز بتلك الحقيقة المطلقة ــ التى لن تغير منها أية تجربة مستقبلة كائنة ما كانت ، حقائق متغيرة نتحقق من صحتها عن طريق التجربة ، ونتثبت من صحتها بالرجوع إلى نتائجها العملية . وما دامت « الحقيقة » Truth هى « التحقق » Verification ، فإن الأفكار الحقيقية إنما هى عبارة عن أفكار موجهة ، أو فروض ناجحة ، أو عمليات مثمرة . وليس من المهم أن تكون ثمرة الفكرة مباشرة ، إذ قد لا نستطيع أن نتوصل إلى النتائج العملية المترتبة على فكرة ما من الأفكار بطريقة سريعة مباشرة ، دون أن يكون فى ذلك ما ينفى عن تلك الفكرة طابع « التحقق » أو إمكانية التحقق Verifiability على الأقل . والواقع أننا كثيرًا ما نكفى أنفسنا مئونة التحقق من الكثير من أفكارنا العادية ، اكتفاء بهذه الإمكانية (إمكانية التحقق) التى نحن على ثقة منها . ولهذا فإن چيمز يقرر أن معظم الحقائق تعيش على نظام مالى قوامه الاستدانة Credit system وتظل أفكارنا ومعتقداتنا سارية المفعول ، طالما ظل الناس يتقبلونها دون تحد أو توجس ، مثلها فى ذلك كمثل أوراق النقد التى تظل محتفظة بقيمتها طالما ظل الناس يتداولونها فيما بينهم . (« Pragmatism », P. 207)

ولو أننا أنعمنا النظر فى مذهب چيمز فى « الحقيقة » Truth ، لوجدنا أنه يستعمل كلمة « نتائج » Consequences بمعنيين مختلفين ، مما يدلنا على أنه قد ظل متأرجحا بين المزاج الخشن Tough-minded والمزاج الرقيق : Tender-minded .أما المعنى الأول فهو ذلك الذى يقرر أن معنى أية قضية Statement هو عبارة عن نتائجها **المباشرة** التى يمكننا أن نتحقق منها عن طريق التجربة . وهذا هو ما قصد إليه بيرس فى الأصل بنظريته فى المعنى ، حينما ذهب إلى أنه حيث لا يكون ثمة نتائج عملية مباشرة ، فليس ثمة معنى . والمنهج العملى ــ مفهومًا على هذا النحو ــ هو وثيق الصلة بفلسفة الذرائع Instrumentalism وبعض الفلسفات الوضعية المعاصرة . ولو أخذنا بوجهة نظره ، لكان علينا أن نسلم بأنه ليس ثمة موضع لإثارة

الكثير من المشاكل الميتافيزيقية كمشكلة الله مثلا : لأنه سواء قلنا إن الله موجود أم قلنا إنه غير موجود ، فإنه لن يكون فى استطاعتنا عن طريق التجربة الموضوعية المباشرة أن نتحقق من وجود أى فارق حقيقى بين معنى هاتين القضيتين .

وأما المعنى الثانى لكلمة « نتائج » Consequences عند وليم جيمز فإنه يشير إلى النتائج **غير المباشرة** التى تترتب على الإيمان بفكرة أو التمسك بعقيدة . وفى هذه الحالة ليس للقضية ذاتها نتائج موضوعية مباشرة نتحقق منها عن طريق التجربة ، بل إن للإيمان بتلك القضية نتائج عملية مرضية . وبهذا المعنى يمكننا أن ننظر إلى الإيمان بالله على أنه ينطوى على معنى ، لأنه يحدث بالفعل اختلافًا كبيرا فى حياة المؤمن . بيد أن النتائج المترتبة على هذا الإيمان فى مجال التجربة ليست مستخلصة من القضية ذاتها ، أو من الواقعة المفترضة ، بل هى وليدة الاعتقاد بأن لهذه القضية أو الواقعة المفترضة مثل هذه النتائج . وبعبارة أخرى فإنه ليس وجود الله نفسه هو الذى يحدث فارقًا أو اختلافًا فيما يختبره الفرد فى مجال تجربته ، بل كل ما هنالك **أن اعتقاد** الفرد بوجود إلـه من شأنه أن يصبغ بصبغته الخاصة موقفه من الحياة ونظرته العامة إلى الوجود ، فيحدث نتائجه بطريقة غير مباشرة . وحينما يشعر المرء بالراحة أو السلوى لأنه على يقين من أن الله موجود ، فإن هذه الراحة أو تلك السلوى ليست هى معنى إيمانه بأن الله موجود ، وإنما هى مجرد نتيجة لتمسكه بهذا الإيمان أو ذلك الاعتقاد « Belief » .

ومهما يكن من شىء ، فإن وليم جيمز قد فهم كلمة « نتائج » على نحوين مختلفين ، فوقع بذلك تحت تأثير كل من العقليتين الخشنة والرقيقة ، دون أن يستطيع التوفيق بينهما تمامًا . ولو أن جيمز بقى مخلصًا للمبدأ العملى على نحو ما وضعه بيرس ، لكان عليه أن يجعل محك صدق الأفكار هو الرجوع إلى نتائجها العملية المدركة Perceptual فى صميم التجربة . ولكنه وسع من معنى كلمة « نتائج » فأدخل فى نطاقها الآثار الوجدانية والغايات العملية ... إلخ . وهكذا أصبح « الحق » فى نظر جيمز يعبر عن « الملائم » Expedient فى مجال التفكير ، كما أن « الخير » هو « الملائم » فى مجال السلوك . وربما كان فى وسعنا أن

نفهم خطورة الثورة التى تحدثها مثل هذه النظرة إلى « الحق » لو أننا توقفنا قليلا عند بعض الأمثلة التى يقدمها لنا وليم چيمز نفسه فى هذا الصدد . ولنأخذ على سبيل المثال ذلك النزاع القائم بين المادية والروحية لكى نرى على أى الوجوه يريد المنهج العملى أن يفصل فيه . وهنا يمكننا أن نتساءل : ما الفارق بين نظرة الماديين إلى الكون ، ونظرة الروحيين إليه ؟ الواقع أننا إذا اقتصرنا على النظر إلى « ماضى » هذا الكون ، فسنرى أنه يستوى فى ذلك أن نقول إن العالم هو من صنع المادة أو إنه من صنع روح إلٰهية . وأما إذا نظرنا إلى هذا العالم الذى نعيش فيه ، ذلك العالم الناقص غير المكتمل الذى له مستقبل ، فسنرى أن هنالك فارقًا كبيرًا بين المادية والروحية . والواقع أن الفلسفة العملية تريد دائمًا أن تحول أنظارنا نحو المستقبل ، فما يعنيها من كل هذه المشكلة إنما هو أن تعرف نوع العالم الذى يعدنا به كل من المذهب المادى والمذهب الروحى . فإذا ما نظرنا إلى المشكلة على هذا النحو ، تبين لنا أن المذهب المادى هو عبارة عن فلسفة تفسر الظواهر العليا بالظواهر الدنيا . وتحدد مصير العالم بالرجوع إلى القوى الغاشمة العمياء الموجودة فى الكون . فالمذهب المادى يجعل مستقبل العالم رهنا بنظام آلى ، وهو بذلك ينكر وجود نظام خلقى أبدى فى صميم القوى الكونية ، بينما نجد أن الحاجة إلى نظام خلقى أبدى هى من أعمق حاجات القلب البشرى . وأما المذهب الروحى ، فإنه إذ يقرر أن الروح ليست مجرد مظهر بسيط من مظاهر الكون ، بل هى قوة فعالة تعمل فى صميم الكون وتساهم بنشاطها الخاص فى التغيير من صفحة العالم ، فإن يفتح أمام آمالنا الإنسانية الواسعة أفقا رحبًا يتجاوب مع حاجات القلب البشرى . وهكذا نجد « أن العقيدة الروحية فى شتى صورها من شأنها دائمًا أن تقودنا إلى عالم ملىء بالوعود والأمانى ، بينما تغرب شمس المادية فى محيط هائل من الحسرة وخيبة الأمل »[١] . : (W. James)

---

(١) إليك نص عبارة چيمز بالإنجليزية : "Spiritualistic faith in all its forms deals with a world of **promise**, while materialism's sun sets in a sea of disappointment." ("**Pragmatism**", p. 108.)

"Pragmatisme", trad. franç., P. 109.)

من هذا نرى أن المنهج العملى (على حد تعبير چيمز نفسه) من شأنه أن يضع حدًا لتلك المناقشات الميتافيزيقية التى لا سبيل إلى الفصل فيها بأية طريقة أخرى . فهل تقول مثلا بأن العالم واحد أم كثير ؟ وهل نقول بأنه محكوم بالقضاء والقدر أم أنه قائم على الحرية ؟ وهل نقول بأنه مادى أم روحى ؟ كل هذه المسائل الميتافيزيقية هى فى نظر چيمز مما يصعب الفصل فيه عن طريق النظر العقلى وحده ، فلنرجع إذن إلى التجربة لكى نتحقق من النتائج العملية التى تترتب على القول بهذا المذهب أو ذاك . وأما حيث لا توجد فوارق عملية بين المذهب ونقيضه ، فإن معنى هذا أنهما متساويان (كما سبق لنا القول) وبالتالى فإنه ليس ثمة معنى لإثارة أى نزاع حول صحة الواحد منهما دون الآخر ! وعلى ذلك ، فإن المنهج العملى يريد أن يفصل فى المناقشات الميتافيزيقية العقيمة بالرجوع إلى نتائجها العملية وآثارها المباشرة وغير المباشرة . ("Pragmatism" P. 45) والحق فى نظره لا بد أن يكون ملائما ، مفيدا ، مرضيًا ، متلائمًا مع غيره من الحقائق . فليست « المنفعة الفردية » هى محك صدق الفكرة ، بل لا بد للفكرة الحقيقية من أن تتلاءم مع غيرها من الأفكار العامة التى ثبتت صحتها عمليًا . وعلى الرغم من أن چيمز يهيب بإرادة الاعتقاد (كما سنرى بعد حين) فإنه لا يدع الاعتقاد رهنًا بإرادة تعسفية تقول للشىء كن فيكون ، بل هو يرى أن كل اعتقاد لا ينسجم مع غيره من الاعتقادات لا بد أن يكون اعتقادًا خاطئًا . ولكننا سنرى مع ذلك أن چيمز سيجعل للاعتقاد دائرة خاصة فيها تصبح الحقيقة قابلة للتغير باكتشافنا لوقائع جديدة ، كما تصبح أيضًا مسألة قابلة للزيادة أو النقص A matter of degree . وهنا سيأخذ المذهب العملى صورة « فلسفة إرادية » . تأبى أن تجعل من العقل الحكم المطلق الذى يفصل فى صحة الحقائق ، لكى تهيب بالإرادة والعواطف مسلمة بما لها من حق مشروع ، حتى فى مجال الاعتقاد نفسه .

إرادة الاعتقاد عند وليم چيمز :

يذهب وليم چيمز إلى أن هناك أفكارًا ليس فى استطاعتنا أن نحكم عليها بأنها صحيحة أو كاذبة ، لأن المعرفة العلمية الصحيحة مستحيلة تمامًا فى دائرتها .

فماذا ينبغى أن يكون موقفنا بالنسبة إلى مثل هذه الأفكار ؟ هل ينبغى علينا أن نتوقف عن الحكم عليها ، أم هل يحسن بنا أن نفترض عدة فروض من أجل تفسيرها ؟ الواقع أننا لا نستطيع أن نحيا أو أن نفكر ، دون قدر من الإيمان أو الاعتقاد ، وليس الاعتقاد إلا مجرد فرض ناجح Working hypothesis . فلماذا لا نلتجئ إلى « إرادة الاعتقاد » حيث يعسر الوصول إلى بداهة عقلية يقينية ؟ ألا يحدث أحيانا أن يكون « الاعتقاد » نفسه عاملا فعالا من عوامل « تحقق » ما نؤمن به أو ما نعتقده ؟ إن اعتقادك بأمانة شخص قد يكون هو الكفيل ببث روح الأمانة فى نفسه ، كما أن ثقتك به قد تجعل منه شخصًا جديرا بالثقة حقا — فلماذا لا نقول إن هناك حالات فيها يخلق « الإيمان » Faith نفسه وسائل تحققه ، بحيث يصح القول بأن الفكرة تولد الواقعة ، كما أن الرغبة تولد الفكـرة ؟
«Thought becomes father to the fact, as the wish was father to the thought»:

إن البعض ليظن أن كل ما لدينا من معتقدات يقوم على بداهة موضوعية قوامها المنطق والنظر المجرد Pure insight ، ولكن الواقع أن للإرادة دخلا كبيرا فى معظم ما ندين به من معتقدات . فنحن لسنا موجودات عقلية محضة تتولد كل معتقداتها عن اقتناع عقلى وبداهة منطقية ، بل إن عامل « الاختيـار » Option هو الذى يحدد اعتقادنا Belief إلى حد كبير . ومعنى هذا أن طبيعتنا غير العقلية تؤثر بشكل واضح فى معظم آرائنا ومعتقداتنا ، بل إننا حتى إذا اعتقدنا أن هناك حقا ، وأن عقلنا ميسر لإدراك هذا الحق ، فإن هذا الاعتقاد نفسه إن هو إلا تعبير عن رغبة وجدانية تدخل فيها بعض عناصر إرادية وأخرى اجتماعية . وحينما نجد أنفسنا بإزاء ضرورة عملية تقتضى منا أن نختار ، فلا نسارع إلى الاختيار ، بل نؤثر أن نعلق الحكم ، فإننا هنا لا نمتنع تمامًا عن الاختيار ، بل نحن نختار بالفعل عدم الاختيار ، وبذلك نعبر عن اتجاه إرادى من نوع خاص . ومهما يكن من شىء ، فإننا لا نكف مطلقا عن امتحان معتقداتنا عن طريق التجربة نفسها ، بدليل أننا نختبر آراءنا فى مجال التطبيق العملى ، فنعدل منها أو نحتفظ بها أو نستبدل بها غيرها . ولا تقاس قيمة معتقداتنا بمعرفة الأصل الذى

صدرت عنه Terminus a quo ، بل بمعرفة الغاية التى أفضت إليها Terminus ad quem . فليس المهم أن نعرف من أين استقيت الفروض التى تأخذ بها ، بل المهم أن نعرف ما إذا كانت فروضًا ناجحة توصلك بالفعل إلى نتائج عملية مرضية . (Cf. W. James : "The Will to believe", 1915, P. 1 – 31) .

إن ما يكون العالم فى كل لحظة من لحظاته هو فى نظر جيمز معتقداتنا نحن : فإن الطابع الذى يأخذه العالم يتوقف إلى حد كبير على إيماننا نحن ؛ بل ربما كان فى استطاعتنا أن نقول إن ما هو كائن يتوقف إلى حد غير قليل على ما ينبغى أن يكون . وهنا يوجه جيمز نظرنا إلى أن العالم — فى جانب كبير منه — ناقص ومرن Plastic ؛ وفى هذا الجانب بالذات مجال أوسع للفعل الإنسانى الذى لا بد له من أن يغير من مجرى الوقائع . والإيمان الفردى إنما يقوم فى عالم ناقص متكثر : إذ هنالك يمكن للاعتقاد أن يعمل عمله وأن يساهم بشكل فعال فى التغيير من صفحة هذا العالم . وماذا عسى أن تكون إرادة الاعتقاد إن لم تكن تعبيرًا عن قدرة الإرادة الإنسانية على الفصل فى الكثير من المسائل الأخلاقية والدينية بالرجوع إلى التجربة نفسها ، حيث يستحيل على العقل أن يقدم لنا من الأدلة النظرية ما يكفى للفصل فى تلك المسائل ؟

إن البعض ليؤثر الامتناع كلية عن البحث عن الحق ، خشية الوقوع فى الخطأ ، وأما الفيلسوف العملى فإنه يعرف أن البحث عن الحق مهمة خطيرة لا بد فيها من الجرأة والمخاطرة ، ولهذا فهو لا يريد تعليق الحكم ، بل يؤثر الوقوع فى الخطأ عن الامتناع كلية عن البحث . ومتى استطاع الإنسان أن يعثر على الحق مكفولا بشتى الضمانات ، حتى يتوقف عن الحكم بدعوى أنه ليس ثمة بداهة يقينية أو ليس ثمة ضمان لصحة معتقداتنا ؟ إن الحياة لا تحتمل أدنى تأخير ، فلماذا لا نعمل واضعين حياتنا نفسها بين أيدينا ، حتى ندع للتجربة نفسها أن تفصل فى معتقداتنا وآرائنا ومبادئ أفعالنا ؟ ... إن « الحقيقة » كما يراها دعاة البرجماتزم هى بمثابة مهمة أو مشروع Entreprise فهى تتطلب جهدًا فعالا ، لا مجرد انتظار سلبى فيه نتوقع ورود البداهة أو اليقين أو الاقتناع ! وليس فى استطاعة الجراح الذى لا يعرف ما إذا كانت العملية التى سيقوم بها كفيلة بإنقاذ

حياة المريض أم لا ، أن يتوصل إلى الحقيقة بالتوقف عن الحكم ، بل لا بد له من أن يتخذ فرضا محتملا يعمل بمقتضاه . وفضلا عن ذلك ، فإن التجربة تشهد بأننا إذ عاملنا شخصًا على أنه عدو ، فإن هذا قد يخلق منه عدوًا بالفعل ، وإذا عاملناه على أنه صديق ، فإن هذا قد يجعل منه صديقا بالفعل . أفليس فى هذا أكبر دليل على أن العامل الذاتى للإرادة فى مثل هذه الحالات هو الذى يميز بين قضية وأخرى ؟ إن أى مشروع نريد أن نحققه ليس فى ذاته بناجح أو فاشل ، إلى أن نعمل ، فيتبين للجميع بوضوح أن الإرادة التى تعتقد أن مشروعها ناجح هى الكفيلة بأن تجعله ينجح بالفعل . أفليس معنى هذا أن إيماننا بواقعة من شأنه إلى حد كبير أن يساعدها على التحقق ؟

إن العالم — على نحو ما يتصوره جيمز — حقيقة مرنة فيها مجال واسع للإيمان أو الاعتقاد ، بل هو واقعة حية فيها من الفوضى أو الاضطراب ما يستلزم وجود الإنسان . فنحن ضروريون للتغيير من صفحة هذا العالم ، بل ربما كانت طبيعتنا البشرية نفسها قد جعلت لهذا الكون المضطرب الذى لن يلقى خلاصه إلا على أيدينا نحن ! ولكننا لا يمكن أن نضمن لأنفسنا النجاح مقدمًا فى هذا العالم ، لأننا نعيش فى عالم متقلب متغير لا يقدم لنا مثل هذه الضمانات ! فالكون الذى يصفه لنا جيمز هو كون ملىء بالقلق والصراع والمخاطرة ، وليس فيه موضع للثقة أو الأمن أو الاطمئنان . ولكن حياتنا مع ذلك هى معركة حقيقية ، لأن انتصاراتنا هى انتصارات للعالم نفسه ، وهزائمنا هى هزائم كونية بمعنى الكلمة . وإذا كان وليم جيمز قد علق أهمية كبرى على إرادة الاعتقاد ، فذلك لأنه قد تصور أفعالنا على أنها نقط تحول هامة فى مجرى العالم نفسه ، كأن العالم ينمو بنمونا ، أو كأنه يتغير فينا وبنا .

مشكلة الشر :

لقد رأينا كيف جعل جيمز للإرادة دورًا فعالا فى صميم الدراما الكونية ، فليس عجبا أن نراه يقرر أن مشكلة الشر ليست نظرية تحل بقولنا إن الشر عدم أو نقص أو لا وجود ، بل هى مشكلة عملية لا سبيل إلى حلها إلا بالرجوع إلى التجربة نفسها من أجل التحقق من أن فى استطاعتنا بالفعل أن نجعل من العالم شيئا خيرًا . فليس العالم شرا محضا كما يزعم أنصار التشاؤم ، وليس هو خيرًا محضا كما يزعم دعاة التفاؤل ، بل هو حقيقة مرنة قابلة للتحسن ، بشرط أن تصح عزيمتنا

على أن نستخلص منه خير ما فيه . والتحسن الذى يذهب إليه چيمز لا يعنى استئصال شأفة الشر ، بل إن معناه قهر الشر أو التغلب عليه . ومن هنا فإن التفاؤل الذى يدعو إليه چيمز ليس فى واقع الأمر سوى مجرد تعبير عن نزعة أخلاقية تؤمن بإمكان التحسن Moralisme mélioriste . وما دامت الإرادة هى التى تخلق إلى حد كبير ذلك العالم الذى تعيش فيه فإن علينا أن نقول : « إن العالم خير ، لأنه ليس إلا ما نجعل منه ، وإنا لجاعلون منه شيئا خيرا » The world is « good, we must say, since it is what we make it – and we shall make it good. « (Cf. W. James : « The sentiment of rationality», in "The Will to believe", 1915, pp. 63 - 110.) وبينما نذهب بعض المذاهب المثالية المطلقة إلى أنه ليس للشر من وجود حقيقى ، نرى چيمز يقرر أن الشر لا يقل واقعية عن الخير ، وأننا إذا أنكرنا وجوده ، فقد أنكرنا وجود الخير أيضًا . فليست مهمتنا أن نرى العالم خيرا ، بل أن نجعل منه عالما خيرا . وليس علينا أن ننكر وجود الشر ، بل إن علينا أن نعترف بوجوده ، لكى نعمل بكل ما لدينا من قوة على محاربته والتغلب عليه . وبعبارة أخرى فإن وجود الشر ليس موضوعًا لمشكلة ، بقدر ما هو مسألة واجب علينا أن نقوم بأدائه وما هذا الواجب سوى جهد إرادى فيه نعمل على قهر الشر ونصرة الخير . (Cf. J. Wahl : "Les philosophies pluralistes d' Angleterre et d'Amérique.", pp. 152 - 153.) فليس من واجب الفيلسوف أن يظل محايدًا أو غير مكترث بالنسبة إلى مشكلة « خلاص » الكون ، بل إن عليه أن يساهم بقسط وافر فى تحقيق ذلك الخلاص . والمذهب التحسنى «Mèliorisme» الذى يدعو إليه چيمز يقف موقفًا وسطا بين مذهبى التفاؤل والتشاؤم ، فلا يسلم من جهة بأن « خلاص » الكون أمر أكيد مفروغ منه ، ولا يزعم من جهة أخرى أنه أمر مستحيل لا سبيل إلى تحققه ، بل هو يرى فيه شيئا ممكنا من شأنه أن يصبح محتملا أكثر فأكثر كلما زادت الشروط المطلوبة لتحققه . ("Pragmatism", ch. VIII.) وما دام المستقبل مفتوحًا ، وما دامت هناك إرادات فردية لا تكف عن العمل على إنقاذ العالم ، بل ما دام فى استطاعة كل فرد

على جدة أن يقوم بدوره الخاص فى عملية الفداء Rèdemption أو الخلاص Salut ، فليس هناك ما يبرر اليأس من مصير هذا العالم . هذا فضلا عن أن كل فرد إنما يحقق خلاص العالم حينما يعمل على خلاص نفسه .

مشكلة الحرية :

نظرة وليم چيمز إلى الحرية مرتبطة من ناحية بنزعته التعددية فى النظر إلى العالم ، ومرتبطة من ناحية أخرى بمذهبه السيكولوجى فى الجهد الإرادى . أما من الناحية الأولى فإننا نعلم أن وليم چيمز يتصور العالم على أنه واقعة مرنة لا تكف عن التغير والتشكل والتجدد ، بحيث أن الحرية نفسها لتبدو هنا بمثابة صورة من صور الجدة Nouveauté أو الأصالة Originalité التى تميز ذلك العالم المتكثر . والواقع أن معانى الصيرورة والتغير والجدة والصدفة والحرية هى من المعانى المتلازمة التى لا تكاد تنفصل عن المذهب التعددى . ولهذا فإننا نلاحظ أن چيمز يربط بين فكرة الجدة وفكرة الصدفة ، فيقول إن الصدفة Le hasard إنما تعنى التعدد والكثرة . وبعبارة أخرى فإن الجدة والصدفة هما اسمان مختلفان يعبران عن عنصر واحد فى صميم الواقع . والقول بالتعدد يستلزم بالضرورة الأخذ بفكرة انعدام الحتمية Indèterminisme فالحرية عند چيمز هى جدة وصدفة ، كما أنها اختيار بين ممكنات محضة . والعالم الذى يتصوره چيمز هو عالم واقعى فيه موضع للممكنات . ولكن إذا كانت الجدة هى عبارة عن إمكانية حقيقية فى هذا العالم ؛ فذلك لأن الكون المتكثر هو الذى يتلاءم وحده مع القول بنشاط أخلاقى إرادى. وفى هذا يقول چيمز نفسه: « إن اللا حتمية هى الوسيلة الوحيدة لتحطيم هذا الكون إلى أجزاء خيرة وأجزاء شريرة ، تمهيدًا لمناصرة الأولى ضد الثانية . »[١] . ومن هذا نرى أن دفاع چيمز عن الحرية مرتبط أيضا برغبته فى صيانة حقوق الأخلاق أمام الكون ، مما يدلنا بوضوح على أن مذهبه فى

---

(١) Cf. R. B. Perry : "The Thought and Character of William James.", vol. I., P. 632.

الحرية وثيق الصلة بنزعته الأخلاقية ومذهبه فى التحسن « Méliorisme » . وحتى حينما يدافع چيمز عن فكرة « الإمكان » La contingence فإنه لا يدافع عن هذه الفكرة من وجهة نظر ميتافيزيقية صرفة ، بل من وجهة نظر أخلاقية ، باعتبار أن الإمكان شرط للحرية والجدة .

أما إذا نظرنا إلى الحرية على ضوء مذهب چيمز السيكولوجى ، فإننا سنجد أننا هنا بإزاء مذهب إرادى لا ينظر إلى العقل Mind على أنه جوهر ، بل على أنه فاعلية ونشاط Activity . وإذا كان الناس قد دأبوا على أن ينظروا إلى الإرادة على أنها ملكة عجيبة مطوية فى أعماق النفس ، ومغلفة بالأسرار من كل جانب ، كأن تصميمات الإرادة هى عبارة عن أحكام تعسفية لا سبيل إلى فهمها مطلقًا ، فإن چيمز يربط (على العكس) بين الإرادة وبين عمليات التدبر أو التروى وسائر مظاهر الحياة الشعورية . فالإرادة أو المشيئة Volition فى نظره ليست منفصلة أو منعزلة عن باقى مظاهر الحياة العقلية ، بل هى تعبر عن ذلك الميل الذهنى — الحركى Ides - motor الذى يدفع بالأفكار دائما إلى إنتاج مجموعة من الحركات ، اللهم إلا إذا عاقتها أفكار مضادة أو معارضة . ومعنى هذا أن كل فعل إرادى إنما هو مجرد نموذج لذلك الفعل الذهنى الحركى . وماهية الإرادة لا تنحصر إلا فى استعداد الذهن لتركيز انتباهه فى فكرة واحدة مع استبعاد غيرها من الأفكار . وحينما يتحقق ذلك ، فلا بد من أن يتولد الفعل على الأثر بطريقة آلية أتوماتيكية . وعلى ذلك فإن حرية الإرادة (كما يفهمها چيمز) إن هى إلا قدرة الذهن على التحكم فى جهده الانتباهى .

(Cf. W. James : "Psychology", vol. II., pp. 558 - 579.)

ولو أمعنا النظر فى فلسفة چيمز العملية ، لتبين لنا بوضوح أن الأصل فى هذه الفلسفة هو مذهبه الإرادى الذى رسم بطابعه نظريته السيكولوجية . والواقع أن وليم چيمز قد ربط بين الحرية والانتباه ، فجعل من تركيز الانتباه المظهر الأول بل الفعل الأساسى للإرادة : « This strain of the attention is the fundamental act of will » : وبعبارة أخرى فإن الظاهرة الرئيسية للنشاط الإرادى إنما تنحصر فى جهد

الانتباه . وما يسميه جيمز أحيانا بقدرتنا الخالقة « Fiat » إن هو إلا مجرد تعبير عما تتصف به إرادتنا من مقدرة على الانتباه إلى موضوع عسير ، مع التمسك به يجعله حاضرًا أمام الذهن . ومثل هذا الانتباه الإرادى هو الذى يولد الحركة اللازمة بطريقة مباشرة ، فتدفع إلى تحقيق الفعل المراد تحقيقه . وهكذا نرى أن دفاع وليم جيمز عن الحرية وثيق الصلة بمذهبه التعددى ونزعته الأخلاقية التحسنية من جهة ، وبمذهبه السيكولوچى ونزعته الإرادية من جهة أخرى .

(Cf. J. Wahl : "Les philosophies pluralistes", pp. 148 - 150)

فلسفة الدين :

لقد رأينا كيف جعل جيمز من الحرية نتيجة طبيعية للقول بأن هناك كثرة وجدة وصدفة ، إذ لكى يكون لنا تأثير على العالم فلا بد أن يكون هذا العالم مرنا قابلا للتغير ، حتى يتسنى لنا أن نحقق فيه ما شئنا من معتقدات حية . فالفلسفة العملية لا ترى فى العالم نظاما آليا نحن فيه بمثابة العجلة الصغيرة أو الترس الصغير ، بل هى ترى أن الكون الحقيقى الذى تكشف لنا عنه التجربة هو ذلك الذى يتجاوب مع حاجاتنا وميولنا ، والذى فيه نستطيع أن نعمل ونؤكد طابعنا . وهكذا الحال أيضا بالنسبة إلى المشكلة الدينية ، فإن المذهب العملى إنما يدرس الدين من وجهة نظر الحاجات الإنسانية نفسها . وتبعًا لذلك فإن جيمز لا يعنى نفسه بالبحث عن أدلة لإثبات وجود الله ، وإنما هو يمضى مباشرة إلى الوقائع ، فيجعل نقطة بدئه هى « التجارب الدينية » نفسها . ولا يتحدث جيمز عن « التجربة الدينية » على العموم ، بل هو يتحدث عن تجارب دينية عديدة ، لأنه يرى أن للتجربة الدينية من الصور بقدر ما هنالك من أفراد متدينين[١] . ومعنى هذا أننا هنا بصدد نزعة تجريبية فردية هى التى تسم بطابعها منهج جيمز فى دراسة الفلسفة الدينية . وليست التجارب الدينية فى نظر جيمز هى مجرد « وثائق »

---

(١) « The nature and quality of our religion depends on the type of person we are. » («Varities of Religious Experience", p. 477.)

نقوم بجمعها ودراستها ، بل هى أقرب ما تكون إلى « كشوف » Révélations ندرس من خلالها كيف تتجلى الحقيقة الإلٰهية لأفراد مختلفين(١) .

ولكن قبل أن ندرس هذه « الحقيقة الإلٰهية » على نحو ما تصورها چيمز (من خلال دراسته للتجارب الدينية المتعددة) لا بد لنا من أن نقرر أن ما يكون صميم الدين (فى نظر چيمز) إنما هو الشعور الدينى أو العاطفة الدينية . فليست العبرة بالطقوس والفرائض ، بل العبرة بالروح والديانة الشخصية الباطنة . والواقع أن الدين أمر شخصى فى جوهره ، فليس المهم أن نعرف الأسس النظرية التى تقوم عليها عقائده ، بل المهم أن نقف على ثماره ونتائجه . وفضلا عن ذلك ، فإن الدين وثيق الصلة بالحياة ، لأن كلا منا يحيا وفقا لمزاجه الدينى . ولما كان چيمز يريد أن يحكم على الشجرة بالنظر إلى ثمارها ، فإنه لا يحكم على التجربة الدينية إلا بالنظر إلى نتائجها . وهكذا نراه يقرر أن الشعور الدينى هو عبارة عن شعور بالانسجام الباطن العميق ؛ شعور بالسلام والراحة والاغتباط ، شعور بأن كل شىء يسير على ما يرام فى داخلنا وفى العالم الخارجى أيضًا . وإذا كان من أخص خصائص الشعور الدينى أنه يشعرنا بأن الحياة خلاقة مبدعة ، فذلك لأنه ينطوى على الإحساس بمشاركة قدرة أعظم من قدرتنا ، والرغبة فى التعاون مع تلك القدرة فى تحقيق أعمال المحبة والتوافق والسلام . فالتجربة الدينية (مهما تعددت صورها) لا بد أن تقودنا إلى الشعور بأننا

---

(٢) سنرى فيما يلى كيف أن وجود الله عند چيمز لا يقوم على أدلة عقلية أو معرفة موضوعية ، بل هو وليد اعتقاد دينى قائم على « التجربة الدينية » بكل ما فيها من شعور وعاطفة ووجدان . وفى هذا يقول چيمز نفسه : « إن العمليات التصورية تستطيع أن تقوم بتصنيف الوقائع أو تعريفها أو تأويلها ، ولكنها لا تستطيع إنتاج تلك الوقائع ، كما أنها لا تستطيع إعادة حدوثها فى صورتها الفردية الخاصة . ذلك لأن هناك شيئا زائدًا ، بل شيئا فرديًا ، لا يستطيع أن يمدنا به أى شىء آخر إلا الإحساس أو الشعور . » "There is always a **plus, a thisness.** which feeling alone can answer for.'

نشارك بطريقة لاشعورية فى موجود أعظم هو الله أو المبدأ الإلـٰهى[١] . وعلى الرغم مما يكتنف هذه التجربة الدينية من قلق وصراع وأزمات نفسية ، فإن من المؤكد أن شعور النفس بوجود قوة عليا تستطيع أن تجد لديها الغوث والعون من شأنه أن يأخذ بيدها دائمًا فى هذه الحياة . وليس هذا الشعور بمثابة وهم خادع لا أساس له ، بل إن التجربة لتدلنا على أن فى النفس من التيارات الروحية الخفية ما تعجز عن تفسيره النزعات الحسية السطحية . وإذا كان البعض قد توهم أن التجربة العلمية هى كل شىء ، فإن وليم چيمز يقرر أن التجربة لا تقل أهمية ونفعا وشرعية عن التجربة العلمية نفسها ، إن لم تكن أكثر منها مباشرة وواقعيـة وامتدادًا وعمقا . والواقع أن نقطة البدء فى الدين هى « المجسم » Concrete أى الظاهرة (أو الواقعة) Fact بمظهرها الخصب الملىء ، أعنى بما فى ذلك الفكر ، والعاطفة ، والإحساس الغامض بمشاركتنا فى حياة هذا الكون ؛ بينما نقطة البدء فى العلم هى « المجرد » L' abstrait ؛ أعنى مجرد عنصر مستخرج من الواقعة المعطاة ، ومنظور إليه بمفرده (على حدة) فالعلم هو مجرد جزء لا يمكن أن يحل محل الكل ، والإنسان إنما يستخدم العلم ، بينما هو يعيش على الدين . بيد أنه ليس هناك موضع فى نظر چيمز للتحدث عن مثل هذا التعارض الجوهرى بين العلم والدين ، لأنه إذا كان العلم ينزع فى صميمه إلى تفسير التجربة ، فإن الدين هو

---

(١) يقول چيمز فى كتابه المسمى : « أنحاء من التجربة الدينية » : « إن ما يظهرنا عليه الدين ... إنما هو فى نهاية الأمر مجرد واقعة مستخلصة من التجربة ، إذ يقول الدين إن الإلـٰه the divine ماثل بالفعل فى تجربتنا ، وأن هناك علاقات متبادلة بيننا وبينه ... » .

(W. James : "**Varieties of Religious Experience**", ch. «Philosophy».)

وفى موضع آخر نراه يقول : « إن بيننا وبين الله علاقات تخصنا كما تخصه هو . »

"We and God have business with each other"

فليس للحقائق الدينية سوى معنى حيوى يتمثل فيما تنطوى عليه تلك الحقائق من مضمون باطنى روحى حى (viatl spiritual involvement)

(Ch. W. Lames : Ibid., pp. 516. f.)

الآخر ليس إلا تجربة ، أو هو واقعية حية نختبرها ونشعر بها . وقد قربت بين العلم والدين تلك الدراسات السيكولوجية الحديثة التى أظهرتنا على العلاقة المباشرة بين الذات الشاعرة والذات اللاشعورية ، فأصبح فى استطاعتنا أن نزيد من خصب حياتنا الشعورية بالكشف عن مضمون تلك المنطقة اللاشعورية التى تكمن فى أعمق أعماق ذواتنا ، والتى ترفع الناس أحيانا إلى درجة روحية سامية تمتنع على العقل والإرادة .

وليس فى استطاعتنا أن نعرض هنا بالتفصيل لجميع مظاهر الحياة الدينية التى اهتم چيمز بتحليلها وشرحها فى كتابه القيم المسمى بأشكال التجربة الدينية "Varieties of Religious Experience" ، ولكن حسبنا أن نقول إن چيمز قد اهتم على الخصوص بدراسة « الصلاة » Prayer و« التحول أو الانقلاب الدينى » Religious conversion ، و« التجربة الصوفية » Mystic experience أما الصلاة فهى الفعل الدينى الذى يقوم على الإيمان بأن من شأن ذلك الموجود الأعلى الذى يعلو على ذاتنا المتناهية وعالمنا المحدود أن يحقق فينا وفى العالم من الأحداث ما لا يمكن مطلقًا لهذا العالم وحده أن يحققه . وأما التحول الدينى فإنه يقترن دائما بالشعور بفعل فائق للطبيعة من شأنه على حين فجأة (أو بالتدريج أحيانا) أن يغير من حياتنا بطريقة عميقة وحاسمة . وأما فى الحالات الصوفية فإن الذات تشعر باتحادها بالله ، بضرب من التحول أو الإبدال Déplacement فى مركز طاقتها الشخصية نتيجة لذلك الاتحاد . وليست الحالات الصوفية بمثابة انحرافات فى صميم الشعور الدينى ، بل هى أعلى صورة من صور ذلك الشعور النفسى الذى يستولى علينا حينما نحس بأن وجودنا قد اتسع باستغراقه فى موجود أعظم منا ، وهذا الشعور نفسه هو صميم الدين باعتباره تجربة حية . وعلى كل حال ، فإن الرجل المتدين (أيا ما كان إيمانه الدينى) يشعر بأن علاقته بذلك الموجود الأعلى الذى يتعلق به هى مصدر قوته وطاقته ورجائه فى الحياة ، وهو لهذا يستمد من تلك العلاقة نفسها سعادة وسلامًا وغبطة روحية ما كان يمكن

مطلقا أن يحصل عليها من طريق آخر[١] .

من هذا نرى أن چيمز (وفقًا لمنهجه العملى) يستمد قيمة الدين من ظاهرة الحياة الدينية . وهو إذا كان يؤمن بالتأليه « Théisme » ، فذلك لأنه يرى فى هذا الإيمان إرضاء لحاجاتنا الإرادية والعاطفية والحيوية ، كما سبق لنا القول : « إن مبادئ البرجماتزم لتقضى بأن يكون فرض وجود إلـٰه فرضًا حقيقيا ، إذا كان من شأنه أن يبعث السلوى والسكينة فى النفس البشرية ... ومهما كانت الصعوبات التى يتضمنها مثل هذا الفرض ، فإن التجربة تدلنا على أن له فعله وتأثيره ؛ والمشكلة كلها إنما تنحصر فى إصلاح هذا الفرض بحيث يصبح متوافقا ومنسجما مع غيره من الحقائق ذات الفعل والتأثير . »[٢] والواقع أن من شأن فكرة الله أن تخلع على نظرتنا إلى الكون شيئا من الاتساع والعمق ، فضلا عن أنها تجعل الكون أقرب إلينا وأكثر تآلفًا معنا . وليس الله مجرد اسم ، أو موجود مجرد ، بل هو شخصية حقيقية متناهية ، توجد فى الزمان ، أعنى أنه ذات إلـٰهية ، أو هو بالأحرى « أنت » Thou; un toi . ولما كان الله شخصية متناهية ، فإنه لا يمكن أن يحيط بكل شىء أو أن يعرف كل شىء . « ذلك لأن

---

(١) لخص بوترو نظرية چيمز الدينية فى فصل قيم كتبه فى كتابه المعروف باسم « العلم والدين » (E. Boutroux : «**Science et Religion dans la philosophie Contemporaine.**», Flammarion, Paris Ch. IV, pp. 298 - 339.)

وانظر أيضا W. H. Werkmeister : « **A History of Philosophical Ideas in America.** », Ronald Press Company, New - Youk, 1949, pp. 206 – 210.

(٢) يرى وليم چيمز فى الإيمان بالله مجرد إشباع لحاجة بشرية ، فحينما نسائله لماذا يؤمن بوجود الله نجد أنه لا يستطيع أن يعلل ذلك بأدلة عقلية أو ببراهين تجريبية ، بل كل ما يستطيع أن يقوله فى الرد على سؤالنا هو قوله : « إنه لا بد أن يوجد ، لأننى فى حاجة ماسة إليه » ! وكل العبارات التى يستعملها چيمز فى تصوره لله تبدأ بمثل هذه الأقوال : « He must » أى هو لا بد أن يكون أو لا بد أن يعمل .. إلخ . (Cf. Jean Wahl : **« Vers le Concret », 1923, p. 101**)

أعظم الذوات وأوسعها عقلا قد تجهل مع ذلك طائفة من الأشياء التى تنكشف لغيرهـــا من الـــــذوات . » ("Pragmatism", P. 301; "Problems of Phiosophy" p. 130) ولا يتصور چيمز الله على أنه خارج عن العالم أو متعال عليه ، بل هو يتصوره على أنه جزء من الكون ، أو هو من يتحدث عنه أحيانًا كما لو كان الحقيقة المثالية الباطنة فى صميم الأشياء . وما دام الله هو الجانب المثالى من الأشياء ، فإنه لا يمكن أن يحوى كافة الأشياء أو أن يشمل فى وجوده جميع الموجودات . ولا يخلق الله الأشياء من الخارج ، بل قد يكون من الممكن أن نقول إن الأشياء فى جانبها المثالى تكون جزءًا من صميم وجوده . ومعنى هذا أن الله لا يخلق كل شىء ، هذا فضلا عن أن الخلق بالنسبة إليه ليس بمثابة مجرد تنظيم آلى . وتبعا لذلك فإن وجود الشر ليس بدليل مطلقًا على عدم وجود الله ، إذ أن الله هو شريكنا الأعظم الذى لا يكف عن محاربة الشر معنا . وإذن فإن الشر موجود ، والله لا يألو جهدًا فى العمل على التغلب عليه . وبعبارة أخرى فإن الله موجود أخلاقى مشخص يمدنا بمعونته فى محاربة الشر ، دون أن يفرض علينا بعنايته طريقا معينا لا يكون علينا من بعد سوى أن نسير فيه . وليس فى استطاعة الله أن يضمن لنا خيرية العالم Goodness of the world هذا فضلا عن أنه هو نفسه ليس بقادر على كل شىء ؛ ولكن إذا كان العالم كثيرًا ما يحيد عن الطريق المرسوم فذلك لأن الله لا يكاد يكف عن أن يتخذ تصميمات جديدة ! وبالإجمال ، يصف چيمز الله بأنه خير ، ولكنه لا يقول إنه لا متناه أو إنه قادر على كل شىء .

(Cf. W. James: **"Pragmatism"**, p. 928., **"The Will to believe"**, p. 180)

ومع ذلك فإن وليم چيمز يؤمن بنزعة فائقة للطبيعة Surnaturalisme ، لأنه يرى أن هناك « معجزات » Miracles تعبر عن تدخل الله فى صميم النظام الطبيعى بطريقة مباشرة . فالعالم المثالى كثيرًا ما يتدخل بطرق مفاجئة فى صميم العالم الواقعى ، مما يدل على أن الله كثيرًا ما يغير من مجرى التاريخ بين حين وآخر ، وإذا كانت طبيعة إنما أية فكرة تتجلى فيما يترتب على هذه الفكرة من نتائج عملية جزئية ، أفلا يكون من الصواب أن نقول إن وجود الله إنما يتجلى بشكل واضح

فى تلك المعجزات التى تظهرنا بين الحين والآخر على عمل الله ؟ وهذه المعجزات نفسها أليست هى أكبر مظهر على وجود حرية فى صميم العالم ، ما دامت الحرية هى على حد تعبير رنوفييه Renouvier بداية مطلقة ؟ الواقع أنه حينما يتداخل العالم المثالى والعالم الواقعى ، أو حينما يصطدم كل منهما بالآخر ، فهنالك تنبثق المظاهر الحقيقية للجدة فى صميم هذا الوجود .

(Cf. James : "Religious Experience", pp. 520, 521, 522.)

ولا يقتصر وليم جيمز على القول بأن الله يعيننا ويشد من أزرنا ، بل هو يذهب أيضا إلى أن الله فى حاجة إلينا ، كما نحن فى حاجة إليه : « إننى لست أرى ما يمنع من أن يكون وجود العالم اللامرئى متوقفا إلى حد ما على ردود أفعالنا الشخصية بالنسبة إلى مؤثرات الفكرة الدينية . وفى هذه الحالة ليس ما يمنع من أن نقول إن الله نفسه يستمد من ولائنا وإخلاصنا عظمة وجوده ومقومات بقائه . » ومعنى هذا أننا بإيماننا بالله نؤدى لله أجل خدمة وأعظمها ، إذ نساهم بذلك فى تثبيت دعائم ذلك « العالم المثالى » . ولكن هل يكون معنى هذا أن الله هو مجرد فكرة يخلقها الإنسان لتقوية عزيمته وشحذ همته ، بحيث يكون الله مجرد معين للإنسان أو مجرد خادم أمين له ؟ أم هل نقول إن إلـٰه جيمز هو مجرد تصور مثالى Conception idéale (على طريقة رينان Renan) يقرب الله من « مقولة المثل الأعلى L'idéal ؟ يبدو أن وليم جيمز قد تصور الله على هذين النحوين معًا ، فجعل منه حينًا مجرد معين وخادم ، وجعل منه حينًا آخر مجرد مثل أعلى . ولكن إلـٰه جيمز ليس مجرد صديق ، ومعين ، وخادم فحسب ، بل هو رفيق كثير المطالب دائب الحاجات ، لأنه يفرض علينا دائمًا وأبدًا واجبات جديدة ، ومهمات كثيرة ، باعثًا فيما حولنا جوًا من العواصف والمخاطر من شأنه دائما أن يشحذ هممنا ، وأن يوقظ فينا أعلى الإمكانيات وأسماها .

وهنا قد يحق لنا أن نتساءل : إذا كان الله متناهيا ، فما الذى يضطرنا إلى أن نتحدث عنه بصيغة المفرد ، كأن ليس هناك إلا إلـٰه واحد ؟ ألا يمكن أن تكون

هناك آلهة متعددة ؟ ... هنا يقترب چيمز من مذهب رنوفييه فيقول إن فرض الشرك Polythèisme ليس أقل احتمالا من فرض التوحيد Monothèisme ؛ فلماذا لا نقول بوجود قوى متعددة تحكم الكون[١] ؟ أليس من المحتمل أن يكون العالم مؤلفًا من مجموعة القوى الفردية الإلـٰهية الفرد التى تتمتع بدرجات متفاوتة من الحكمة والفهم ، دون أن يكون بين هذه القوى العديدة أية وحدة مطلقة ؟ ("Religious Experience", p. 525.) إن الناس ليتصورون الله على أنه حاكم قوى أو طاغية مستبد ، ولكن الله فى الحقيقة ليس إلا واحدًا بين معاونين كثيرين « Primus interpares » ، فى وسط جمهرة من مشكلى (أو صائغى) مصير هذا الكون الأعظم ! وهكذا نجد أن عالم چيمز هو أقرب ما يكون إلى جمهورية شاملة يغيش فيها مواطنون أحرار يعملون جميعًا على قدم وساق بغية الوصول إلى تحسين هذا الكون . ونحن هنا أبعد ما نكون عن عالم المثاليين الذى يتصف بالوحدة والتماسك ، إذ أننا هنا بصدد قوى مستقلة متعددة ، بحيث إننا لنجد طبقات من الموجودات تسودها الكثرة والتعدد . فليس فى العالم ذوات أخرى غير ذاتى أشعر بها من حولى فقط ، بل هناك ذوات أخرى متعددة أشعر بوجودها من فوقى أيضًا . وما العالم فى النهاية سوى منظمة اجتماعية يسود فيها التعاون بين مساهمين مختلفين قواهم محدودة ومسئولياتهم محدودة . ولكن هذه المنظمة مختلفة الدرجات : إذ أن هناك مستويات « تحت ـــ إنسانية » Infrahumaines ومستويات إنسانية ، ومستويات « فوق إنسانية » Supra humaines ، ومن تفاعل هذه كلها واحتكاكها وتعاونها وتداخلها ، بل ومن جهودها المشتركة وانتصاراتها المتلاحقة ، يأتلف هذا الكون المتعدد . وإذن فإن فلسفة چيمز التعددية تقودنا فى خاتمة المطاف إلى « فلسفة اجتماعية » .

---

(١) « A Final philosophy, says James, must consider the pluaralistic hypothesis more seriously than it has hitherto been willing to consider it. » («V. R. E.», p. 576.)

نقد المذهب العملى :

إذا أردنا الآن أن نحكم على المذهب العملى بصفة عامة ، فلا بد لنا أولا من أن نسلم بأن من مزايا هذا المذهب أنه قد عمل على تقويض تلك المذاهب المثالية المطلقة التى طالما أرادت أن تخضع الواقع بخصبه وثرائه وجدته لطائفة من المبادئ العقلية الجامدة . فمن أفضال البرجماتزم أنه قد أظهرنا بوضوح على الطابع الإنسانى للحقيقة ، فبين لنا بذلك أنه ليس ثمة وقائع مطلقة تامة الصنع منذ الأزل ، بل هناك وقائع مرنة يساهم الفكر البشرى فى استحداثها ، بمعنى أن الحقيقة والعلم يصنعان ويخلقان ، ولا يوضعان مرة واحدة وإلى الأبد . وليس من شك فى أن وضع الحقيقة على هذا النحو من شأنه أن يحيلها إلى دوامة الحياة نفسها ، وأن يدخلها فى صميم تيار التقدم الذى لا بد لها من أن تساهم فيه ، وبذلك تصبح الحقيقة أكثر حركة وخصبا ، وأشد مرونة وليونة .

ولكن مهما كان من خصب هذه النظرة الجديدة إلى « الحق » ، فإننا لا نستطيع أن نفهم كيف يمكن أن تطبق نظرية چيمز فى الحقيقة على الحقائق العلمية مثلا ، إذا صح أن الحقائق العلمية هى حقائق غير شخصية لا تقيم للأهواء الخاصة أى وزن ، ولا تأبه بالرغبات الشخصية فى كثير أو قليل . إن وليم چيمز ليريد أن يقلب رأسا على عقب معظم آرائنا التقليدية ، فهو يقول لنا إننا لا نهرب لأننا نخاف ، بل نحن نخاف لأننا نهرب ؛ ونحن لا نستفيد من أية فكرة لأنها حقيقية ، بل هى حقيقية لأننا نستفيد منها ، وهلم جرا ... ولكن أليس فى قلب الوضع بالنسبة إلى الحقيقة قضاء مبرم على هذه الفكرة ؟ يبدو لنا أن الشيء الجوهرى فى فكرة الحقيقة ، أو المعنى الباطن الذى ينطوى عليه المجهود الذى يقوم به الإنسان فى بحثه عن الحقيقة ، إنما ينحصر على وجه التحديد فى وصوله عن طريق هذا الجهد نفسه إلى شيء يعدو كل آرائه الخاصة ويعلو على كل ميوله ورغباته . فالحق إذا أريد له أن يكون حقا ، كان من الضرورى أن يكون مستقلا تمام الاستقلال عن قبولنا الخاص ورضائنا الشخصى ، بل عن قبول الناس قاطبة ، ورضاء البشر أجمعين . وربما كان من شأن هذا المجهود الذى يبذله المرء

فى سبيل البحث عن الحقيقة أن يفتح أمامه آفاقًا واسعة تزيد من سعة حياته ورحابة وجوده ، إذ يشعر المرء بأنه يتصل اتصالا وثيقا بالواقع نفسه ، ويتحرر من كل ما هو إنسانى محض . أما إذا جعلنا غايتنا القصوى ، وقاعدتنا الموجهة ، هى خير الإنسان ومصلحة البشرية ، فإننا لا بد هابطون بالحقيقة إلى مستوى الرأى النافع ، وفى هذا إفلاس للحقيقة وقضاء مبرم على الحق . ومن جهة أخرى ، فإن كل ما يمكن أن يكون للحقيقة من قوة إقناعية ، لا بد أن تفقده فى عين اللحظة التى تبدو على أنها مجرد **وسيلة** . ومعنى هذا أن الحقيقة لا تكون ممكنة إلا إذا نظر إليها على أنها **غاية** فى ذاتها . وأما حيث تعد الحقيقة مجرد وسيلة أو واسطة Instrument ، فلن يكون هناك موضع للحديث عن « **الحقيقة** » بمعنى الكلمة (Cf. R. Eucken : "**Les grands courants de la pensèe . contemporaine**", trad. franc., 1912, pp. 63 - 64.)

إننا لا ننكر أن للحقائق أثرها الفعال فى صميم حياتنا ، كما أن دراسة تأثير المذاهب المختلفة على موقف الإنسان من الحياة هى من الدراسات الهامة التى قد تكشف لنا عن جوانب كثيرة ذات أهمية كبرى . ولكن تأثير الأفكار أو المذاهب شىء ، وصحتها أو صدقها شىء آخر . والمهم أن نفرق بين القشرة واللب ، بحيث نميز ما فى المذاهب من حق وباطل . وعلى ضوء هذه التفرقة قد يكون فى استطاعتنا أن نقول إن فلسفة وليم جيمز هى بمثابة عود إرادى إلى حالة تبدو لنا فيها الطبيعة مبطنة (إن صح هذا التعبير) بكل ما لدينا من انفعالات وأهواء وعواطف . ولئن كانت هذه الفلسفة تزعم لنفسها أنها تستند إلى طبيعة الواقع ، فإنها فى الحقيقة إنما تخلق لنفسها من الكون صورة مطابقة لحاجاتها وميولها .

(Cf. E. Leroux : "**Le pragmatisme americain et anglais**", pp. 90 - 109.)

وحتى إذا سلمنا بنظرة جيمز إلى الحقيقة ، فإننا سنجد أن الحقيقة لا بد أن تستحيل إلى مجموعة من الحقائق الخاصة . ولكن هل نحن على ثقة من أن هذه الحقائق ستأتلف فيما بينها ، دون أن يقوم أى نزاع (فى داخلها) بين بعضها والبعض الآخر ؟ ومن عسى أن يكون الحكم فى مثل هذا النزاع ؟ بل أين نجد

معيارًا أكيدًا نلجأ إليه للفصل فى مثل هذهٖ الخلافات ؟

هنا قد يكون فى استطاعة المذهب العملى أن يرد على مثل هذا النقد بأن يقول إن الحق (أو الحقيقة) يجب أن يكون متلائما مع غيره من الحقائق ، كما يجب أيضا أن يكون متوافقا مع معتقدات غيرنا من الناس . فالبرجماتزم ليس مذهبا فرديا ، كما قد يبدو لأول وهلة ، بل هو ينزع إلى أن يصبح مذهبا اجتماعيا Social pragmatism يتمسك بالمعتقدات الصالحة للغالبية العظمى من الناس . فصدق أى معتقد من المعتقدات (فى نظر هذا المذهب) لن يقوم فى النهاية إلا على « التجربة الاجتماعية » نفسها Social experiment(١) .

بيد أن هذا لا يمنعنا من أن نأخذ على هذا المذهب أنه يخلط بين إرادة الوصول إلى الحقيقة ، وإرادة الفصل فى الحقيقة ؛ على حين أن تصميماتنا ليست هى التى تجعل من الحق حقا ـــ أجل إن الفعل لا يحتمل أدنى تأخير ، فلا بد لنا من أن ننتهز أول فرصة لكى نعمل وفقا لفروض مناسبة نضعها وضعًا ، ولكن إذا كانت إرادة الاعتقاد تعبر عن مبدأ صالح فى ميدان الحياة العملية ، فإنها لا يمكن أن تصلح مطلقًا كمبدأ للفكر ؛ إذ أن أمام الفكر متسعًا من الوقت للوصول إلى نتائجه . وفضلا عن ذلك فإن جيمز يخطئ إذ ينسب إلى الاعتقاد طابعا ذاتيا محضا ، إذ الاعتقاد فى جوهره إحالة للعقل إلى موضوع يفترض فيه أنه واقعى ، موضوعى ، مستقل . وإذن فإن كل شك فى « موضوعية » الاعتقاد ، من شأنه أن يهدد نفسه . ولسنا نفهم كيف يمكن أن تكون إرادة الاعتقاد هى التى تكون ماهية الدين ، بينما الدين فى صميمه هو اتجاه الذهن إلى أكثر الأشياء موضوعية وواقعية (على حد تعبير هوكنج) .. إن الله لن يكون شيئا على الإطلاق ، إن لم يكن هو ذلك المبدأ الأسمى الذى نستند إليه ونعتمد عليه . أما إذا تصورنا الله على أنه من خلقنا ، فلن تكون له أية أهمية عملية على الإطلاق ، لأنه عندئذ لن يكون حتى ولا مجرد فرض ملائم فى صميم حياتنا . وليس من الصحيح أن الاعتقاد

---

(١) Cf. W. E. Hocking : **«Types of Philosophy.»**, 20 éd., 1939 p. 159.

يكون صحيحا بقدر ما يجيء نافعا ومفيدًا ، فإن الاعتقاد الذى نتخيره بحسب هوانا المطلق وإرادتنا المتعسفة لن يكون من الاعتقاد فى شيء .

وأما إذا نظرنا إلى مذهب جيمز فى الدين، فإننا نلاحظ أولا أنه يجعل من «الشعور» أو «العاطفة» روح الدين، كأن الروح الدينية هى مجرد نزعة وجدانية فحسب . ولكن من الواجب أن نلاحظ أن المعتقدات والطقوس والفرائض هى من الدين بمثابة الجسد من الروح ؛ ونحن نعلم أنه ليس ثمة حياة فى هذا العالم للأرواح المتحدة بأجسام أو المتجسدة فى أبدان . وفضلا عن ذلك فإن جيمز يجعل من الدين مجرد تجربة حية تزيد من خصب حياتنا الشعورية ، ولكن هل الدين هو مجرد عامل ذاتى تنحصر مهمته فى إمدادنا بمجموعة من المشاعر والوجدانات ؟ يبدو لنا هنا أن نظرية جيمز فى الدين قد استبعدت نهائيا فكرة «الموضوعية» من مجال الإيمان، ولكن الإيمان بالله (أيًا ما كانت طبيعته) يتضمن الاعتقاد بوجود ذلك الإلـه ، بغض النظر عن إيماننا به . فلا بد إذن من تكملة الإيمان الدينى بطابع موضوعى يجعل منه معرفة موضوعية ، إلى جانب كونه شعورًا ذاتيا وحياة شخصية .

(Cf. Boutroux : «**La Science et la Religion dans la philosophie contemporaine.**», pp. 334 – 335.)

ولسنا نريد أن نسترسل فى ذكر المطاعن التى وجهت إلى فلسفة وليم چيمز (فى مجال الحرية ، ومجال القول بالتعدد ، والنزوع إلى الشرك ، وما إلى ذلك) ، ولكن حسبنا أن نقول إن هذه الفلسفة قد استهدفت الكثير من الحملات ، خصوصًا فى نظريتها المتعلقة بالحقيقة ، وفى جانبها المتصل بفكرة إرادة الاعتقاد . وقد يكون من الإنصاف أن نقرر فى خاتمة هذا الحديث أن المنهج العملى كثيرًا ما أسيء فهمه ، فظن البعض أنه مجرد فرار من المناقشات الفلسفية ، فى حين أن أحدًا لم يحاول يومًا (قدر ما حاول وليم چيمز نفسه) أن يواجه المشكلات الفلسفية بشجاعة وصبر وجلد . وحسب وليم چيمز فخرًا أن يكون قد وسم بطابعه بداية الفكر الغربى فى القرن العشرين ، فاتجه المفكرون منذ ذلك الحين إلى التعلق بالمجسم Concret ، والمتعدد Divers ، وكل ما يعبر عما فى الحياة من ضروب القلق والصراع والمخاطرة .

الفصل الثانى

چون ديوى

(١٨٥٩ — ١٩٥٢)

النزعة الأداتية بين « المنطق » و« الأخلاق »

إذا كان لجون ديوى مركز كبير فى تاريخ الفكر المعاصر، فما ذلك لمجرد كونه علمًا من أعلام الفلسفة الأمريكية فى القرن العشرين فحسب، بل لأنه قد نجح أيضًا فى التأثير على الكثير من معاصريه فى مضمار الفكر الأمريكى المعاصر، فضلا عن أنه قد وسع من نطاق «الفلسفة البرجماتية» فامتد بها إلى دوائر أخرى لم تخطر لكل من بيرس وچيمس على بال. والواقع أن «برجماتيـة» بيرس قد ارتبطت ببعض الدوافع النقدية والعلمية، فى حين صدرت «برجماتية» چيمس عن بعض البواعث الأخلاقية والدينية، بينما نجد لدى ديوى محاولة أصيلة من أجل الجمع بين الاتجاهين، مع الاهتمام فى الوقت نفسه بتطبيق «المنهج البرجماتى» على «الخبرة البشرية» **ككل**. ولكن ديوى لم يكن مجرد تلميـذ لكـل من بيرس وچيمس، وكأن كل جهده الفلسفى قد انحصر فى التأليف بين تعاليم هذين الفيلسوفين البرجماتيين، بل هو قد بدأ حياته الفلسفية تحت تأثير المثالية الهيجلية والنزعة الكانتية الجديدة. وآية ذلك أن اهتماماته الفلسفية المبكرة قد اتجهت نحو «مشكلة المعرفة» (الإبستمولوچيا)، كما أن الكثير من محاولاته الفلسفية الأولى قد انحصرت فى إثارة بعض المشكلات السيكولوچيـة والمنطقيـة، خصوصًا ما يتعلق منها بطبيعة الفكر والحكم.

حياة ديوى وتطوره الروحى

وقد ولد چون ديوى بمدينة برلنجتون Burlington فى العشريـن من شهـر أكتوبر عام ١٨٥٩ (وهى السنة نفسها التى شهدت صدور كتاب « أصل

الأنواع » Origin of Species لدارون) وقد تلقى ديوى تعليمه أولا فى جامعة ڤرمونت Vermont ، ثم لم يلبث أن انتقل إلى جامعة جونز هوبكنز Johns Hopkins حيث تتلمذ على يد جورج . س . موريس George S. Morris ، الذى كان أول من لقنه أصول الفلسفة الهيجلية. وقد اعترف ديوى نفسه — فيما بعد — بأن فلسفة هيجل قد خلفت أثرًا عميقا فى كل تفكيره ، وإن كان الجدل الهيجلى لم ينجح فى إغواء ديوى ، كما حدث بالنسبة إلى الكثيرين من أهل عصره . وأما الموضوع الذى كرس له ديوى رسالته للدكتوراه (سنة ١٨٨٤) فقد كان هو : « علم النفس عند كانط » . ولم يلبث ديوى أن حصل على درجة الأستاذية بجامعة متشجن Michigan حيث أصبح زميلا لأستاذه موريس . وظل ديوى يتنسم هواء هيجليًا صرفا ، ولكنه راح ينظر إلى الفلسفة الهيجلية كلها على أنها مجرد « تجريبية موضوعية » لا تهدف إلا إلى الكشف عن دور « الفكر البشرى » بوصفه « أداة ترابط » أو « شبكة علاقات » .

ولم يكن فى وسع ديوى أن يستبقى من فلسفة هيجل قولها بروح مطلق يتجلى عبر الأنظمة الاجتماعية ، ولكن ديوى مع ذلك قد ظل يؤمن بالأثر القوى العميق الذى تتركه البيئة الحضارية فى أفكار الناس ومعتقداتهم وميولهم الذهنية ... إلخ. والظاهر أن نزعة ديوى التجريبية قد أفادت من هيجل درسًا هاما فى فهم الطبيعة: فقد أدرك الفيلسوف الأمريكى الكبير أن ثمة « استمرارًا » أو « اتصالا » بين شتى أشكال الطبيعة ، كما أنه قد فطن إلى أن مهمة العقل البشرى تنحصر فى ضمان الانتقال من الشكل الواحد إلى غيره من الأشكال . ولم يلبث ديوى أن جذب هيجل نحو علم النفس ، فاستطاع بذلك أن يخلع على مقولات المثالية الألمانية معنى جديدًا تمثل بصفة خاصة فى مفهوم « إعادة التكيف » : Readjustment ومفهوم « إعادة البناء » Reconstruction .

وقد عرف ديوى وليم جيمس — أول ما عرفه — من خلال كتابه الشهير « مبادئ علم النفس » (الذى ظهر سنة ١٨٩٠) ، لا من خلال كتابه المتأخر : « الفلسفة البرجماتية » (الذى ظهر سنة ١٩٠٧) . وكذلك وقع ديوى تحت تأثير

جورج هـ . ميد George. H. Mead (الذى كان زميله فى متشجن ، ثم فى شيكاغو) ، فأخذ عنه فكرة البحث عن العلاقات القائمة بين علم النفس وعلم الحياة ، وتتبع باهتمام كبير نظريته فى اتصال الفكر بالجهاز العضوى ... إلخ .

ولم يكن من الغريب على مفكر كان يشعر دائمًا بالحاجة إلى تطبيق أفكاره والتثبت من صحتها فى مضمار الخبرة العملية ، من أن ينتقل — فى أول فرصة مناسبة — من مضمار علم النفس إلى مضمار علم التربية ، وكأنما هو قد أحس بضرورة التحقق من صدق نظرياته فى الذكاء والنشاط الذهنى بصفة عامة ، عن طريق العمل على تطبيقها فى مجال التربية العملية . وقد كان من بين الأسباب التى حدت به إلى قبول دعوة جامعة شيكاغو سنة ١٨٩٤ أن علم التربية كان يمثل عندها موضوعًا أساسيا من موضوعات قسم الفلسفة وعلم النفس . وقد استطاع ديوى هناك — بفضل العون المادى والمعنوى الذى قدمته له جماعة من أولياء الأمور — أن يفتتح مدرسة أولية (تحت رعاية جامعة شيكاغو) عرفت فيما بعد باسم « المدرسة التجريبية » ، وإن كانت العادة قد جرت على تسميتها باسم « مدرسة ديوى » . ولم يلبث ديوى أن أصدر عام ١٩٠٠ أول كتاب له فى التربية بعنوان : « المدرسة والمجتمع » حاول فيه أن يبين لجماعة المربين كيف أن محور العملية التربوية هو « المتعلم » نفسه ، لا « مادة » الموضوع المدروس ، وكيف أن تلاميذ المدرسة يكونون فيما بينهم مجتمعًا صغيرًا يشبه — فى حياته ونشاطه — المجتمع الكبير . وليس أدل على نجاح هذا المؤلف من أنه قد ترجم بسرعة إلى أكثر من ثلاث عشرة لغة (بما فيها اللغة العربية) ، فلم تلبثْ مبادئ ديوى التربوية أن شاعت فى العالم أجمع .

وقد أصدر ديوى عام ١٩٠٣ — بالاشتراك مع طائفة من زملائه وتلاميذه « دراسات فى النظرية المنطقية » لقيت ترحيبًا كبيرا من جانب وليم چيمس (زعيم الحركة البرجماتية) . وقد وجد چيمس فى هذه الدراسات دليلا واضحًا على تأثر « مدرسة شيكاغو » بأصول المنهج البرجماتى ، خصوصًا وقد بدا بوضوح فى هذه المباحث أن ديوى كان قد تخلى نهائيا عن كل أثر من آثار

« الهيجلية » ، وأنه راح يضع أصولا جديدة لنظرية أداتية Instrumentalist فى فهم دور « العقل » أو « الذكاء » .

وقد ترك ديوى شيكاغو عام ١٩٠٤ ، منتقلا إلى جامعة كولومبيا بنيويورك حيث أصبح أستاذًا للفلسفة بها ، كما صار يلقى دروسًا فى التربية بمعهد المعلمين فى نيويورك . وقد كان وجود ديوى بهذه المدينة الكبيرة فرصة مواتية سمحت له بتكوين الكثير من الصلات ، فاستطاع هناك أن يتعرف على وودبردج Weudbridge (صاحب مذهب الكثرة أو التعدد) ، ومونتيج Montague (الذى كان مهتما بنظرية المعرفة) وغيرهما من أساتذة الفلسفة . وقد أصدر ديوى -خلال هذه الفترة التى قضاها بنيويورك — عدة كتب هامة ، كان معظمها فى الأصل محاضرات ألقاها فى مؤسسات علمية مختلفة وربما كان من أهم مؤلفات ديوى كتابه : « كيف نفكر » (سنة ١٩١٠) ، وكتابه « الديموقراطية والتربية » (عام ١٩١٦) ، وكتابه « دراسات فى المنطق التجريبى » (سنة ١٩١٦) ، ثم مؤلفه الصغير : « إعادة بناء الفلسفة » (سنة ١٩٢٠) وكتابه : « الطبيعة البشرية والسلوك » (سنة ١٩٢٢) ، وكتابه « الخبرة والطبيعة » (سنة ١٩٢٥) ، ومؤلفه الضخم : « البحث عن اليقين » (سنة ١٩٢٩) ، وكتابه « الفن خبرة » (سنة ١٩٣٤) ، ومؤلفه الكبير : « المنطق ، نظرية البحث » (سنة ١٩٣٩) ، وهذه الكتب الثلاثة الهامة مترجمة إلى اللغة العربية ، ثم أخيرًا كتابه : « مشكلات البشر » (سنة ١٩٤٦) . وقد كان لهذه المؤلفات الهامة أصداء كبيرة فى عالم الفلسفة ، كما كان لديوى نشاط هام فى مضمار الحياة الاجتماعية والسياسية خارج نطاق الجامعة ، فاقترن اسم ديوى باسم الحركة « الاشتراكية الديموقراطية » فى أمريكا . وقد قام ديوى برحلات كثيرة خارج الولايات المتحدة ، فزار الصين واليابان وروسيا ، كما اشترك فى عدة مؤتمرات فلسفية عالمية . وقد عاش الفيلسوف الأمريكى الكبير قرابة ثلاثة وتسعين عامًا ، فاستطاع أن يشهد قلق البشرية على مصيرها فى عهدها الذرى الجديد ؛ ولم يكن من شأن هذه الثورة العلمية الكبرى

سوى أن تزيد من إحساسه بالأثر الحاسم الذى يمكن للعلم أن يتركه فى خبرة البشر الأخلاقية والاجتماعية . ولاغرو ، فقد اتجه الجانب الأكبر من نشاط ديوى الفلسفى — طيلة فترة إنتاجه الفلسفى التى بلغت حوالى سبعين عامًا — نحو إعادة بناء الفلسفة بحيث يتحقق « الاتصال » بين الأخلاق من جهة والعلم من جهة أخرى . وعلى حين أن « برجماتية » بييرس قد ظلت برجماتية الرجل المنطقى ، فى حين بقيت « برجماتية » جيمس برجماتية عالم الإنسانيات ، نجد أن « برجماتية » ديوى قد اتخذت طابعا مزدوجًا بوصفها « نظرية فى المنطق » A theory of Logic و« مبدأ مرشدًا للتحليل الأخلاقى » Guiding principle for ethical analysis وقد توفى ديوى فى اليوم الأول من شهر يونيه عام ١٩٥٢ بعد حياة حافلة بالإنتاج فى عصر العلوم والصناعة .

الروح العامة لفلسفة ديوى

إذا كان ثمة نزعة عامة اتسمت بها كل فلسفة ديوى ، فتلك هى « النزعة التجريبية » التى تتخذ نقطة انطلاقها من « الخبرة العامة » . وليس لدى الفيلسوف — فيما يرى ديوى — مقدرة خاصة يتميز بها عن باقى الناس ، أو أسلوب خاص من أساليب المعرفة لا يتوافر لدى الرجل العادى ، وإنما لا بد للفيلسوف من أن يواجه شتى مشكلاته ابتداء من التجربة البشرية العادية . وليس جزع ديوى من التجريدات الميتافيزيقية القيمة والتركيبات اللفظية الملفقة ، سوى مجرد صدى لنزعته التجريبية المتطرفة ، وتعلقه البالغ بالعينى Concrete . وإن ديوى ليشككنا فى قيمة تلك الدراسات العامة التى تشغل بال بعض الميتافيزيقيين ، حينما يبحثون مثلا فى مشكلة المعرفة بصفة عامة ، فنراهم يتساءلون (مثلا) عما إذا كانت المعرفة ممكنة . وليس من شك — فيما يرى ديوى — أن عالم الفيزياء على حق حين يبحث عن القوانين العامة للحركة ، ولكن من المؤكد أن الباحث الميتافيزيقى ليس على حق حين يجعل موضوع بحثه هو « الحركة » بصفة عامة . والواقع أن الفيلسوف الميتافيزيقى يثير كثيرًا من

المشكلات العقيمة التى لا تقبل الحل . وديوى لا يقتصر على القول — مع الوضعيين — بأن أمثال هذه المشكـلات لا تخرج عن كونها « أشبـاه مشكلات » ، بل هو يذهب إلى حد أبعد من ذلك فيقول إنها « صيغ مرضية » Diseased formulations ولا سبيل إلى التخلص من أمثال هذه المشكلات — فى رأى ديوى — اللهم إلا بالرجوع إلى الميول الأصلية التى عملت على نشأتها .

وليست « تجريبية » ديوى مجرد « تجريبية » آلية سكونية ، بل هى تجريبية ديناميـة حركيـة ، أو هى على الأصح « تجريبيـة استمـرار » (أو اتصال) Continuity . ولئن كان ديوى قد شارك وليم جيمس الإيمان بالكثرة أو التعدد ، إلا أننا نلمح لديه شعورًا حادًا بوحدة الحياة وتجانس الطبيعة ، بحيث قد يحق لنا أن نقول إن شعوره بالاستمرار الشامل (أو الاتصال الكلى) قد أحال فلسفته إلى « واحدية طبيعية » . وعلى حين أن معظم الفلسفات الحديثة قد اتسمت بطابع «الثنائية» ، فكانت تقيم تعارضًا بين الروح والمادة ، أو بين عالم القيم وعالم الواقع ، أو بين العالم المعقول والعالم المحسوس ، أو بين الذات والموضوع ، أو بين الفكر والعمل ، نجد أن جون ديوى قد أخـذ على عاتقـه تصفيـة كل تلك « الثنائيات » من أجل إظهارنا على أن « العقل » ليس ملكـة منفصلـة عن التجربة ، أو قدرة متعالية تقتادنا إلى عالم أسمى يضم سائر الحقائق الكلية ، وإنما « العقل » باطن فى الطبيعة ، مثله فى ذلك كمثل أى شىء آخر له وجوده ودلالته فى صميم التجربة . فليس هناك موضع للحديث عن « ذات » عارفة من جهة ، و« موضوع » معروف من جهة أخرى ، بل لا بد من تجاوز هذه النظرية التأملية الخالصة التى انحدرت إلينا من الإغريق ، من أجل ربط الوعى بالطبيعة ربطًا أوليا مباشرًا . ولا غرو ، فإن الخبرة هى دائما خبرة بالطبيعة ، وبالتالى فإن الخبرة جزء لا يتجزأ من الطبيعة . ولكن ديوى يأبى أن يجعل من « الخبرة » مجرد تقبل سلبى محض ، بل هو يحيلها إلى بحث إيجابى فعال ، ومن ثم فإنه يحرص على إبراز الطابع الدينامى لهذه الخبرة . ولما كان المقصود بالخبرة هو ذلك التفاعل الحيوى الذى يتم بين الكائن وبيئته (سواء أكانت هذه البيئة مادية أم اجتماعية) فليس

بدعا أن نجد ديوى يحاول البحث عن بذور شتى الخبرات البشرية الرفيعة (بما فيها الخبرة الجمالية نفسها) فى صميم عملية التفاعل التى تتم بين الموجود البشرى وبيئته ؛ أعنى بالرجوع إلى « الخبرة العادية » نفسها[1] .

وعلى الرغم من أن ديوى قد اهتم بدراسة بعض المشكلات الفلسفية التكنيكية التى تتطلب حلولا تكنيكية خاصة ، إلا أن الجانب الأكبر من اهتمامه قد انصرف إلى دراسة مشكلات اجتماعية أوسع وأشمل ، ألا وهى تلك المشكلات التى تواجه المجتمع الديموقراطى الحديث فى عصر الثورة الصناعية والتكنولوجية . وإذا كان ديوى قد دعا فى كتبه المنطقية التكنيكية إلى فلسفة برجماتية « أداتية » Instrumentalism أراد لها أن تكون بمثابة « نظرية فى الأشكال العامة للتصور والاستدلال » ، فإنه لم يستبعد مع ذلك من دائرة هذه النظرية الأحكام الأخلاقية ، نظرًا لأنه لم يجد فيها نوعًا خاصا من الأحكام يختلف تمامًا عن أحكام الواقع . وأما فى دراساته الأخلاقية والتربوية والاجتماعية والسياسية ، فقد انصرف جل اهتمامه إلى مسائل « القيمة » فى مضمار السلوك البشرى والخبرة البشرية ، وبالتالى فقد اتخذ من مبدأ « النتائج » Consequences منهجًا عاما للنقد الاجتماعى والتقييم الأخلاقى . وهكذا اتخذ ديوى من طبيعة النتائج المختلفة التى تترتب على النظم ، والعادات ، والتقاليد ، والأفكار ، والأنظمة الاجتماعية ، معيارًا للحكم على نوع الحياة البشرية السائدة فى هذا المجتمع أو ذاك . وليس من الغرابة فى شيء أن ينهج ديوى فى فلسفته هذا النهج : فإن المهمة الأولى التى تقع على عاتق الفيلسوف فى رأيه إنما هى مهمة « التقييم النقدى للتجربة » ، على اعتبار أن الفلسفة فى أصلها عبارة عن عملية « إعادة بناء مستمرة للخبرة البشرية » . وليس يكفى أن نقول إن مهمة الفلسفة هى استخلاص المعانى الباطنة فى صميم مجرى الأحداث بل يجب أن نضيف إلى ذلك أيضًا أن السبيل الأوحد للحكم على أية فلسفة إنما هو الوقوف على « القيمة

---

(١) زكريا إبراهيم : « فلسفة الفن فى الفكر المعاصر » ، مكتبة مصر ، ١٩٦٦ ، ص ١٠٠ — ١٠١ .

الفعلية » لتلك الفلسفة فى مضمار التحليل الأخلاقى . ومعنى هذا أن المعيار الأوحد لاختبار قيمة أية فلسفة إنما هو معرفة النتائج التى توصلنا إليها هذه الفلسفة فى مضمار خبرة الحياة العادية ، بحيث نعرف إلى أى حد تسهم بالفعل فى تبديد مشكلات حياتنا اليومية ، وإلى أى حد تؤدى إلى إلقاء الأضواء على مصاعب وجودنا العملى ، فتجعل من تلك المشكلات أو المصاعب عناصر مترابطة تقبل الحل . وهكذا نرى أن فلسفة ديوى البرجماتية لا تحصر قيمة الفكرة فى « الإشباع » Satisfaction الذى تحققه لنا ، بل فى « القيمة الوظيفية » لتلك الفكرة حين تجىء فتحل الصراع أو الإشكال الذى أريد لها أن تحله ..

النزعة الأداتية

فى مضمار المنطق ونظرية البحث

اهتم ديوى منذ البداية بدراسة الظروف المحيطة بالتفكير والعمليات الذهنية المتضمنة فى النشاط المنطقى ، والشروط الضرورية اللازمة لنجاح عمليات الاستدلال ، فاستطاع أن يخرج من كل هذه الدراسات بحقيقة جوهرية أساسية هى أن الأفكار ، والتصورات ، والنظريات ، ليست سوى « وسائل » أو « أدوات » تنحصر كل قيمتها ، بل كل وظيفتها ، فيما لها من قدرة على اقتيادنا نحو وقائع وخبرات مستقبلة . ومعنى هذا أن دراسة ديوى للطريقة التى يعمل بها « الفكر » حين يواجه بعض المواقف الحاضرة على النحو الناجع الذى يفضى به إلى نتائج مثمرة فى المستقبل ، إنما هى التى أدت به إلى وضع دعائم نظريته الأداتية فى المعرفة والمنطق . وليست النظرية الأداتية سوى محاولة لوضع نظرية فى « الأشكال العامة للتصور والاستدلال » على ضوء تلك الحقيقة العامة التى انكشفت لديوى منذ البداية ألا وهى أن التفكير فى جوهره حل لإشكالات ، وأن المعرفة ليست سوى عملية مواجهة لمواقف تتطلب الحلول . وقد حاول ديوى فى كتابه الضخم المسمى باسم : « المنطق : نظرية البحث » (عام ١٩٣٨)

أن يقيم مذهبه الأداتى على دعامة من التفسير المنطقى، فبسط لنا نظرية مسهبة فى «البحث» Inquiry أراد من ورائها أن يقدم لنا تاريخًا طبيعيا للتفكير، فى ضوء دراسته للظروف الاجتماعية، والبيولوجية، والسيكولوجية، المحيطة بنشاط العقل البشرى. ولكن ديوى لم يقتصر على وصف التاريخ الطبيعى للتفكير، بل هو قد حاول أيضًا أن يقدم لنا تفسيرًا نظريا لوظيفة العقل البشرى، فراح يكشف لنا عن طابعه الأداتى فى مواجهة المواقف، ومضى يشرح لنا طريقته فى البحث ابتداء من إحساسه بالإشكال حتى نجاحه فى حل هذا الإشكال. وهناك مفهومان أساسيان يمثلان المفتاحين الضروريين لفهم كل نظرية ديوى المنطقية، ألا وهما مفهوم «الموقف» ومفهوم «البحث». ولا شك أن مفهوم «الموقف» أكثر جوهرية منطقيا من كل ماعداه، لأن «البحث» لا يتعين (أو يتحدد) إلا بمقتضاه، ولكن «البحث» أسبق عمليا من «الموقف»، نظرًا لأن «المواقف» لا تعرف ولا تواجه إلا من خلال «البحث». وديوى يشرح لنا معنى «الموقف» Situation فيقول: «إننا لا نعنى بلفظ «موقف» أى موضوع فردى، أو أية سلسلة من الموضوعات والأحداث. وذلك لأننا لا نحصل مطلقًا أية خبرة، ولا نكون مطلقًا أية أحكام، عن موضوعات وأحداث منفصلة، بل مرتبطة دائمًا بكل سياقى A contextual whole... وليس فى الخبرة الفعلية (أو الواقعية) مطلقًا أى موضوع أو حدث فردى من هذا القبيل، بل إن أى موضوع أو حدث إنما هو دائما جزء خاص، أو مرحلة معينة، أو مظهر معين، فى عالم محيط بنا مختبر من قبلنا، أعنى أنه «موقف»...»[١] وإذن فإن الموضوعات — فى رأى ديوى — أجزاء داخلة فى «سياق» Context، أو هى مظاهر لذلك العالم المختبر الذى يحيط بنا من كل صوب. ولا تبدأ عملية «البحث» المنطقى، اللهم إلا حين يجد الإنسان نفسه بإزاء

---

(١) Dewey: "Logic : The Theory of Inguiry", New - York, 1938, pp. 66 - 67.

« مواقف » غير محددة indeterminate تتصف فى الوقت نفسه بأنها « باعثة على الشك » أو الارتياب . وتبعًا لذلك فإن « البحث » عملية منطقية يراد من ورائها إحالة مواقف غير محددة وباعثة على الشك إلى مواقف محددة وباعثة على اليقين . وليس الغرض من « البحث » سوى الوصول إلى مرحلة « الاعتقاد » belief ، فى حين أن النتيجة المترتبة على البحث ليست سوى ما اصطلحنا على تسميته باسم « المعرفة » . وهنا قد يبدو أن ديوى يستعير الكثير من بيرس ، ولكن الملاحظ بصفة عامة أن ديوى يصف عملية البحث ومواجهة المواقف فى عبارات مليئة بالتشبيهات البيولوجيـة ، والتطوريـة ، والاجتماعيـة ... إلخ . وخلاصة النظرية الأداتية التى يقدمها لنا ديوى فى مضمـار المنطـق هى أن « البحث المنطقى يمثل عملية تحويل موجهة منضبطة ، نستطيع عن طريقها أن نحيل موقفًا غير محدد إلى موقف هو من التحديد فى مقوماته وعلاقاته بحيث إنه ليملك إحالة عناصر الموقف الأصلى إلى كل موحد . »(١) .

ولو شئنا الآن أن نتتبع مراحل أى « بحث » ، لكان فى وسعنا أن نقول إن المرحلة الأولى من مراحل البحث هى الاعتراف بأن الموقف يمثل « مشكلة » . ومعنى هذا أن تحقق المرء من أن الموقف يتطلب البحث هو الخطوة الأولى من خطوات البحث . وهنا يستحيل الموقف اللامتحدد إلى موقف مشكل (أو إشكال) . وصياغة « المشكلة » هى بداية عملية « تحويل الموقف » عن طريق « البحث » . ولا شك أن حسن صياغة المشكلة إنما يضع الباحث على الطريق الصحيح الذى يمكن أن يؤدى إلى حل المشكلة . ــ ثم تجىء المرحلة الثانية من مراحل البحث ، فيضع الباحث الفروض أو الحلول المحتملة للمشكلة ، وتكون هذه «الفروض» أو «الأفكار» بمثابة تطلعات إلى النتائج المحتملة، وكأنما هى صيغ شرطية لما يمكن أن تكون عليه الحلول الصحيحة. وهنا تكون الوقائع والملاحظات بمثابة « إيحاءات » تشير إلى بعض الأفكار أو توحى ببعض النتائج . وليست

---

(١) Dewey : "Logic : The Theory of Inquiry", pp. 104 - 105.

وظيفة « الأفكار » سوى تقديم بعض « الإيحاءات » لما يحتمل أن تكون عليه العمليات والنتائج . هذا إلى أن « الأفكار » قد توحى بأفكار أخرى ، أو بوقائع وملاحظات أخرى . وتبعًا لذلك فإن « وظيفة » الأفكار هنا إنما تنحصر فى « فائدتها » بوصفها « أدوات » أو « وسائط » لحل المشكلة . وليس « التفكير » أو « الاستدلال العقلى » سوى عملية فحص للأفكار من أجل العمل على التحقق من وجود علاقة بينها وبين الموقف ، وبالتالى من أجل التثبت من قدرتها على تحريك البحث والاتجاه به صوب الحل . ولهذا يقرر ديوى أن « التفكير » هو عبارة عن فحص للمعانى ، عن طريق الرموز والقضايا . ثم تجىء بعد ذلك مرحلة « التجريب » Experiment أو اختبار الأفكار (أو المعانى) ، فيحاول الباحث التحقق من صدق النتيجة التى اقتاده إليها البحث ، عن طريق التأكد من أن « الحل » الذى وصل إليه يزيل بالفعل « الإشكال » الذى انطلق منه . ومعنى هذا أن محك صدق العملية المنطقية [عملية البحث] إنما هو الوصول إلى موقف محدد ، واضح ، موحد ، يكون بمثابة حل للموقف الغامض اللامتحدد ، المفكك ، الذى كان نقطة انطلاق البحث . وهكذا تكون النتيجة « الناجحة » بمثابة تحويل للموقف الإشكالى Problematic إلى موقف واضح ، لا ارتباك فيه ، ولا أثر فيه للصراع أو عدم التوازن .

نظرية ديوى فى « الحق » TRUTH

لقد رأينا عند الحديث عن البرجماتية أن « الحق » هو « التحقق » ، وأن « صدق » الفكرة لا يكاد ينفصل عن « طريقة تحقيقها » . ومن هذه الناحية قد لا يختلف مذهب ديوى فى « الحق » عن مذهب غيره من البرجماتيين ، وإن كان ديوى يربط « الحق » بـ « البحث » فيقرر أن العلاقة بينهما هى علاقة « الحل » بـ « المشكلة » . والواقع أن « الحق » لا يتجلى إلا عبر العلاقة القائمة بين المرحلة الأولى من مراحل البحث (ألا وهى مرحلة الإشكال أو الموقف غير المتحدد) والمرحلة الأخيرة من مراحل البحث (ألا وهى مرحلة الحل أو الموقف

لواضح المتحدد) . ومعنى هذا أن « الحق » ليس شيئا قائما بذاته أو حقيقة غيبية ذات وجود مستقل ، بل هو « صفة » تصف العلاقة القائمة بين السؤال والجواب ، أو بين المشكلة والحل . وكل ما من شأنه أن ينقلنا من حالة الموقف المشكل غير المتحدد إلى حالة أخرى يكون فيها الموقف محددًا ، مكتملا واضحًا ، محلولا ، فهو — فيما يرى ديوى — إنما يضعنا وجها لوجه إزاء « الحق » وليس « الحق » سوى ما يسمح لنا بأن نصدر حكمًا مضمونا ، بحيث تكون القضية التى تقررها حالة من حالات « المعرفة » أو الاعتقاد الصحيح ونحن نلاحظ أن ديوى يحاول فى كثير من الأحيان تجنب استخدام لفظى « الحق » و« الباطل » أو « الصدق » و« الكذب » ، وكأنما هو يخشى التورط فى أية مناقشات ميتافيزيقية حول طبيعة العلاقة بين « الفكر » و« الواقع » أو بين « الذات » و« الموضوع » ولكننا نلتقى — مع ذلك — لدى ديوى بنظرية فى « التقابل » Correspondence تجعل من « الحق » استجابة لبعض الشروط أو المتطلبات التى يقتضيها هذا الموقف أو ذاك . فالحق وثيق الصلة بالتقابل بين المفتاح والقفل ، « بين الإشكال والحل » ، أو بين السؤال والجواب . وبيت القصيد أن ديوى يفهم هذا « التقابل » على نحو وظفى أو عملى ، فيجعل من « الحق » عملية إجرائية Operational ترتبط بالموقف الذى لا بد من مواجهته لحل الإشكال .

وأما عن علاقة الفكر بالعمل ، فإن ديوى قد لا يجد حرجًا فى القول بأن من شأن « البحث » أن يحدث تغيرًا وجوديًا فى صميم المواضيع التى توضع موضع البحث، وأن من شأن «المعرفة» أن تولد ضربا من «التغيير» فى صميم الشيء المعروف . ولما كانت « الفكرة » « وسيلة » أو « أداة » تعالج موقفا خارجيا ، فإن محك صدق الأفكار لا بد من أن يكون هو « التطبيق » أو « العمل » . وهنا يستشهد ديوى بعبارة مأثورة من عبارات الإنجيل ، فيقول : « من ثمارهم تعرفونهم »[١] : : « By their fruits shall ye know them » بمعنى أن « الآثار » العملية هى المحك الأوحد لقياس قيمة « الأفكار » النظرية . وهذه العبارة قد

---

(١) J. Dewey: "Reconstruction in Philosophy", 1948, p. 156.

حدث بالكثير من النقاد إلى تقريب ديوى من ماركس، بحجة أن إمام المادية الجدلية قد ذهب إلى أن «الحق، بمعنى واقعية الفكر وقوته، لا بد من أن يوضع موضع البرهنة فى مضمار العمل أو التطبيق. وليس من شك فى أن ديوى أيضًا قد ربط الحق بالعمل أو التطبيق، ولكن «الحق» عنده قد ظل يشير إلى مجموعة الشروط (أو الظروف) التى تميز ما هو «حل» عما هو «إشكال»، ومن ثم فقد بقى «الحق» بمثابة مجموعة الشروط والعمليات التى تحيل الموقف المشكل إلى موقف غير مشكل.

تجريبية ديوى : أهى نزعة تفاؤلية ؟

لقد استخدم ديوى نفسه — للإشارة إلى مذهبه — اصطلاحين مختلفين : فهو تارة يطلق على فلسفته اسم «الفلسفة الأداتية» Instrumentalism، وهو تارة أخرى يسميها باسم «الفلسفة التجريبية» Experimentalism. والاصطلاح الأول منهما يشير إلى القيمة الوظيفية للعقل، على نحو ما بسطناها فى حديثنا السابق عن «الحق» فى فلسفة ديوى ؛ وأما الاصطلاح الثانى منهما فهو يشير إلى أن «الخبرة» عنده لا تعنى ذلك «التقبل السلبى» الذى طالما تحدث عنه أصحاب المذهب الحسى، بل هى تعنى ضربًا من «التجريب» أو «البحث الإيجابى».
ولا شك أن الطابع الدينامى لفلسفة ديوى هو الذى يجعل من «العالم» (أو «الكون») فى نظره حقيقة متغيرة دائبة الصيرورة فكل ما فى الكون فريسة للتحول المستمر، وكل ما فى العالم من مظاهر متنوعة إنما يخضع فى النهاية لضرب من «الصيرورة» الدائبة. ولا ينكر ديوى وجود «نظام» فى الطبيعة، ولكنه يرى فى «النظام» اتساقا بين العلاقات المتطورة فى نطاق الكون. والواقع أن «العالم» فى رأى ديوى دائب النمو ؛ وهو ينطوى على الكثير من مظاهر المرونة والتلقائية والتحول وليست «إعادة البناء» سوى الحقيقة الأولى فى هذا الكون المرن، المتطور، النامى وإذا كانت كلمة «التقدم» Progress قد توحى بأن ثمة «كمالا» يهدف إليه الكون، فإن ديوى حريص على فهم «التقدم» بمعنى «النمو المستمر» و«التحسن المطرد». وحتى حين يتحدث ديوى عن «هدف» أو «غاية»، فإنه

يتصور هذا الهدف أو تلك الغاية على أنها « حد أقصى » أو « غاية نهائيـة » ، بل
و يرى فيها مجرد « عملية فعالة ترمى إلى تغيير موقف راهن » . فليس « الكمال »
و « الهدف النهائى » ، بل إن المقصد الحقيقى للحياة هو الاضطلاع بعمليات
ستمرة من التعديل ، والتحويل ، والتنقيح ، والإنماء ، وإعادة البناء . و كل ما فى
لحياة من « خيرات » Goods لا يكاد يخرج عن كونه « اتجاهات تغير فى الكيفية
لميزة للخبرة » . ولهذا يقرر ديوى أن « النمو » هو « الهدف الأخلاقى الأوحد » .

وهنا قد يقال إن فى فلسفة ديوى — مثلها فى ذلك كمثل أية فلسفة أمريكية
خرى — نزعة تفاؤلية واضحة ، ولكن من المؤكد أن تفاؤل ديوى (إن كان ثمة
فاؤل فى مذهبه) ليس من قبيل التفاؤل الاستسلامى أو التفاؤل الإيقانى (على
طريقة أولئك الذين يقولون إن الزمن كفيل بإصلاح كل شىء) بل هو تفاؤل
عالى يقوم على الإيمان بأنه « لا زال هناك شىء يمكن فعله » . فالقول بإمكان
لتحسن Meliorism عند ديوى إنما يعنى أن الأشياء تقبـل التعديـل ، وأن فى
لإمكان إدخال شىء من التحسين على أوضاعها الحالية ، دون أن يكون العالم
الضرورة أكمل العوالم الممكنة ! فالتفاؤل عند ديوى « دعوة إلى العمل » ،
ثقة فى قدرة الإنسان على رؤية الواقع كما هو ، ومواجهة الشر فى عقر داره !
ولو كان هذا العالم — على حد تعبير ديوى — أكمل العوالم الممكنة ، فما الذى
ان يمكن أن يشبهه عالم — فى جوهره شرير ؟ »[1] . إن علينا إذن أن نسير ، وأن
سير باستمرار ، والخطأ الأوحد الذى ليس أفدح منه — فيما يرى ديوى — إنما
هو أن نركن إلى الخمول والبطالة ، أو أن ننصرف عن العمل والنشاط .
وليست الأخطاء أحداثا عارضة لا مفر منها ، ولا حيلة لنا فيها ، اللهـم
لا بالندم عليها والتأسف لوقوعها ، كما أنها أيضًا ليست عثرات أخلاقية ليس
علينا سوى أن نكفر عنها ونعمل على التماس المغفرة بسببها ، وإنما هى دروس
تعلم عن طريقها تجنب الطرق السيئة فى استخدام عقلنا ، وهى تعليمات تحذرنا

---

(١) Dewey : "Reconstruction in Philosophy", p. 142.

فى المستقبل حتى نستخدم عقلنا استخداما أفضل »[١] .

نزعة ديوى الطبيعية الأخلاقية ...

وإذا كنا قد رأينا فيما سبق أن ديوى قد قال بالاتصال والاستمرار ، فلي
بدعًا أن نجده يستبعد كل ثنائية ، بما فى تلك الثنائية التقليدية بين الواقعة act
و«القيمة» Value ، أو بين «ما هو كائن» و« ما ينبغى أن يكـــون» . وال
أن فلسفة ديوى تعبر عن « نزعة طبيعية أخلاقية » : Moral naturalism ، لأ
ترى أن « ما ينبغى أن يكون » يصدر دائمًا عما « هو كائن » ، ويرتد دا
إليه ، بحيث إن « ما ينبغى أن يكون » هو نفسه صورة من صور « ما
كائن » . وإن كنا هنا بإزاء صورة تتسم أولا وبالذات بطابع الفعل
« النشاط » . والطابع الدينامى الذى تتصف به فلسفة ديوى هو الذى يسمح
بالانتقال من « التقرير » إلى « التقدير » ، أو من « الملاحظــة » إ
« الإلزام » ، أو من « العلم » إلى « الأخلاق » ، دون أن تستهدف لتلك المآ
التى يتعرض لها فى العادة كل انتقال من هذا القبيل . والواقع أن التجربة لا تم
بعناصر سكونية تحتاج إلى قوى خارجية حتى تشرع فى الحركة ، بل إن مب
الحركة باطن فى الحركة نفسها ، كما أن الغايات بعيدة كل البعد عن أن تكون ه
التى تجعل أفعالنا مشروعة ، نظرًا لأنها لا تخرج عن كونها إسقاطًا لرغبا
وسوراتنا . ومعنى هذا أن « الحاجة والرغبة ، اللتين ينبثق منهما هدفنا ، ويص
عنهما اتجاه طاقتنا ، إنما تمضيان إلى ما وراء كل ما هو قائم بالفعل » . وليس
« الغايات » ـــ فى نظر ديوى ـــ سوى « أهداف » يضعها المرء أمامه ، ح
يقوم بالتصويب نحوها . والمعايير التى تسمح لنا بتقييمها باطنة فى صميم المواق
المختلفة التى يجد المرء نفسه بإزائها . ومعنى هذا أن « الدينامية » الباطنة
مشاعرنا وعقولنا هى التى تتكفل بتفسير « السورة » التى تدفعنا إلى العمل

---

(١) Dewey : "Reconstruction in Philosophy", p. 140.

لكن المهم أن يفطن المرء إلى المجرى الصحيح للعمل أو أن يهتدى إلى الخير الحقيقى الذى لا بد له من التماسه . وليس للغايات أو الخيرات الأخلاقية من وجود اللهم إلا حين يكون ثمة شيء لا بد من عمله . وليس من شك فى أن مجرد وجود شيء لا بد من عمله إنما هو الدليل على أن ثمة شرورًا ونقائص فى الموقف الراهن ، وبالتالى فإن « الخير » الذى يتطلبه « الموقف » لا بد من أن يتخذ صورة « كشف » أخلاقى يكون علينا الاهتداء إليه فى ضوء العيوب الحالية والنقائص الراهنة . وهكذا نرى أن « الحياة الأخلاقية » فى نظر ديوى إنما هى صورة من صور « البحث » ، على اعتبار أن كل « بحث » يتضمن بالضرورة إحلال النظام والاتساق والتوازن محل الفوضى والاضطراب وعدم التوازن . وليس بدعًا أن تكون للبحث صبغة أخلاقية ، ما دام « البحث » — فى نظر ديوى — علامة للنمو البشرى وشرطًا أساسيًا لكل تقدم إنسانى . وإذا كان ثمة واجب أخلاقى يفرض نفسه علينا بطريقة قطعية صارمة ، فما ذلك سوى واجب « البناء » الذى تفرضه علينا ضرورات « النمو » ومقتضيات التحسين ...

الطابع الاجتماعى لفلسفة ديوى الأخلاقية ...

إذا كنا قد بينا فيما سبق أهمية مفهوم « الموقف » فى فلسفة ديوى ، فلا بد لنا من أن نضيف إلى ما سبق لنا قوله أن الوسط الطبيعى الذى يتطور فى كنفه الإنسان ، والذى تتكون منه « بيئته » الحقيقية ، لا يتألف من موضوعات ساكنة أو أشياء جامدة ، بل هو فى جوهره « وسط اجتماعى » . وقد أطلق ديوى على أحد كتبه فى الأخلاق اسم « الطبيعة البشرية والسلوك » : "Human nature and conduct" ، ولكنه جعل لهذا الكتاب عنوانًا فرعيًا هو : « مدخل إلى علم النفس الاجتماعى » . وهذه التسمية توحى بأن ديوى لم يرد لمبحثه الأخلاقى أن يكون مجرد دراسة لسلوك الفرد ، بل هو قد أراد أن يصف لنا استجابات الإنسان ومشاعره بوصفه فردًا ملتزمًا منخرطًا فى مواقف عدة ، أعنى باعتباره « كائنًا اجتماعيًا » يحيا فى احتكاك مستمر مع الآخرين . وليس

المقصود بعلم النفس الاجتماعى فى نظر ديوى سوى دراسة علاقات التأثير والتأثر المتبادلة بين الأفراد ، على اعتبار أن الحياة الاجتماعية عنده قائمة على « الأخذ والعطاء ». ولئن تكن فلسفة ديوى فى جوهرها فلسفة « اجتماعية »، إلا أنها لا تخضع الأفراد للتنظيم (الاجتماعى) ، بل هى تضع التنظيم نفسه فى خدمة الأفراد . والمهم فى الحياة الاجتماعية — فى رأى ديوى — إنما هى تلك الخبرات المشتركة التى تحصلها الإنسانية عن طريق « البحث » . وليس من شك فى أن النمو العقلى المطرد الذى اقترن بهذا « البحث » ، هو الذى عمل على توحيد البشرية وتحقيق ضرب من الاتساق الاجتماعى بين الأفراد . فالبحث الذى يتحدث عنه ديوى هو الذى هيأ للبشر فرصة التلاقى والمشاركة ، وهو الذى عمل على تزايد أسباب التواصل الفكرى بين الناس . وهنا يعلى ديوى من شأن « العقل » و« المعرفة » و« التواصل الفكرى » ، فيقول إن معظم القيم الأخلاقية والميتافيزيقية والدينية التى دخلت فى تكوين تراث الإنسان الحديث إنما هى فى أصلها « قيم عرفانية » انحدرت من « العلم » و« البحث »و« الذكاء ». ولما كان دور « البحث » هو إضفاء النظام والاتساق على الخبرات التى كانت فى الأصل متصارعة متنافرة ، فإن ديوى يقرر أن « الخبرة المتسقة » هى بطبيعتها خبرة اجتماعية تقبل المشاركة . وإذا كان للدين ينابيع حية وجذور ممتدة فى صميم التجربة البشرية ، فما ذلك إلا لأن الخبرة الدينية متأصلة فى أعماق الحياة المشتركة للجماعة والخبرة المشاعة بين أفراد تلك الجماعة . ولما كان « البحث » هو المصدر الخصب للنمو البشرى وللتجدد المستمر للقيم ، فليس بدعًا أن يرى فيه ديوى موضوعًا ملائمًا للتبجيل (أو التقديس) الدينى ، خصوصًا وأن ثماره المتصلة هى دائمًا وباستمرار موضوعات للاستمتاع الحر من جانب أفراد الإنسانية جمعاء .

نظرة أخيرة إلى فلسفة ديوى ...

إننا لن نستطيع — بطبيعة الحال — أن نتوقف عند شتى جوانب تفكير ديوى ، بما فيها آراؤه الهامة فى التربية ، ونظرياته العميقة فى الديموقراطية ،

وتأملاته العديدة فى السياسة ، ولكن حسبنا أن نكون قد أعطينا القارئ صورة عامة للمناخ الفكرى الذى تنسمه ديوى . وليس من شك فى أن الكثير من آراء ديوى فى ربط النظر بالعمل ، وتوثيق الصلة بين العلم والتطبيق ، ودراسة الإنسان فى الموقف ، وإبراز علاقات التبادل القائمة بين الذوات ، وتأكيد تفاعل الكائن مع بيئته ، وإظهار الخبرة بصورة « عملية » حيوية تقوم على استجابات كلية للجهاز العضوى يرد فيها على منبهات البيئة ، فضلا عن اهتمام ديوى بدراسة تطور المقولات ، وعنايته بالبحث فى شروط التزام الفيلسوف : نقول إن كل هذه الجوانب المتعددة من تفكير ديوى هى التى تجعل منه فيلسوفًا معاصرا ما زالت له قيمته فى عالمنا الفكرى الراهن . ولا ريب ، فقد وجد ديوى فى الجهد الفلسفى محاولة شاقة من أجل التحرر من العادات ، والتهرب من إغراءات اللغة ، والعودة إلى الأشياء ذاتها . ولم تكن نزعة ديوى البرجماتية سوى مجرد تعبير عن جزعه من التجريدات الجوفاء ، وحرصه على البقاء إلى جانب الخبرة الحية الواقعية العيانية . ونظرًا لأن الفيلسوف الأمريكى الكبير قد لاحظ أن الفلسفة لا يمكن أن تكون واقعية ، اللهم إلا إذا كانت فى الوقت نفسه عملية (أو تطبيقية)، فقد كان من الطبيعى أن يقتاده نشاطه الفكرى إلى ميدان التربية والعمل السياسى . ولم يقتصر ديوى على القول بأن « الفعل البشرى » لا يمكن أن يفهم إلا فى سياقه الاجتماعى ، بل هو قد ذهب أيضًا إلى ضرورة القضاء على تلك التفرقة الكلاسيكية بين السياسة والأخلاق . وإذا كان ديوى قد جعل من الفلسفة كلها « نظرية فى التربية » ..فذلك لأنه قد فهم التربية على أنها « عملية اجتماعية » يشارك بها كل فرد — وفقًا لطاقاته وقدراته — فى مسئولية العمل على تشكيل أهداف مجتمعه وصياغة قواعده ، وبالتالى فقد جعل ديوى من « التربية » لفظًا مرادفا للفظ « الديموقراطية » . . وليست الديموقراطية فى رأى ديوى مذهبًا معينا فى الأنظمة السياسية ، بل هى أسلوب من أساليب الحياة ، أو هى على الأصح الطريقة الإنسانية الصحيحة فى الحياة . فالتربية والديموقراطية مترادفتان : لأن كلا منهما تعبر عن ذلك الجانب العملى من جوانب الفلسفة ، أو لأن كلا منهما تهدف إلى إظهارنا على المعنى

الكامن فى الحياة القائمة على مبادئ « التجريبية الأصيلة » .

ومهما كان من أمر المآخذ العديدة التى استهدفت لها فلسفة ديوى خصوصًا فى استبعادها لكل حقيقة عليا : Transcendence ، ورفضها بالتا لكل ميتافيزيقا ، وتمسكها بمبادئ المذهب الطبيعى ... إلخ ، فإن من المؤكد أ ديوى قد قدم لنا أنقى صورة من صور الفلسفة التجريبية فى الفكر الأنجلو - ساكسونى المعاصر ، فضلا عن أنه قد نجح إلى حد كبير فى جعل البرجماتية نظر فى المنطق ومبدأ موجها للتحليل الأخلاقى فى آن واحد ...

الباب الثانى

الفلسفة المثالية الجديدة

بين المثالية النقدية والعقلانية العلمية

الفصل الثالث ليون برنشفيك

(١٨٦٩ — ١٩٤٤)

فى الوقت الذى كانت فيه النزعات البرجماتية تغمر الأوساط الفلسفية فى أمريكا ، معلنة حملة شعواء على « الهيجلية الجديدة » (خصوصًا على نحو ما عبر عنها برادلى فى إنجلترا ، ورويس Royce فى أمريكا) ، كانت النزعات المثالية ما تزال تجد لها سوقًا رائجا فى معظم بلاد القارة الأوربية ، وعلى الأخص فى فرنسا وإيطاليا . وقد شهد مطلع القرن العشرين حركة إحياء للفلسفة الكانطية ، خصوصا من قبل رجالات مدرسة ماربورج ، وعلى رأسهم ناتورب Natorp وكاسيرر Cassirer ، كما شهد أيضًا نزعات مثالية محدثة كانت فى معظمها بمثابة تأكيد لدور « العقل » فى « المعرفة » ، وإبراز لقيمة « النشاط الروحى » فى مضمار « العلم » . ولعل من أبرز أعلام « المثالية الجديدة » فى أوروبا ليون برنشفيك Léon Brunschwicg وأندريه لالاند André Lalande فى فرنسا وبندتو كروتشه : Benedetto Croce فى إيطاليا . وسنحاول فيما يلى أن نقدم للقارئ صورة سريعة لأهم معالم الفلسفة المثالية ، على نحو ما عبر عنها الفيلسوف الفرنسى الكبير .

حياة برنشفيك وتطوره الروحى

ولد ليون برنشفيك فى العاشر من نوفمبر سنة ١٨٦٩ ، وتلقى علومه فى مدارس العاصمة الفرنسية ، حيث أظهر نبوغًا كبيرا فى الرياضة وعلوم الطبيعة . وقد اهتم برنشفيك بدراسة الكثير من أعلام الفكر الفرنسى ، فدرس مونتنى ، وديكارت ، وبسكال ، كما وجه الكثير من عنايته إلى دراسة اسبينوزا ومعاصريه . وقد وصل برنشفيك إلى منصب الأستاذية فى السوربون عام ١٩٠٩ ، وظل يشغل هذا المنصب حتى عام ١٩٣٩ (بداية الحرب العالمية الثانية) ، فكان له

تأثير كبير على الفكر الفرنسى فى القرن العشرين حتى مطلع الحرب العالمية الثانية. وقد كان لبرنشفيك نشاط ثقافى ضخم داخل الجامعة وخارجها، فكان هو رئيس لجنة مناقشة الأجرجاسيون فى الفلسفة طوال مدة بقائه بالسوربون، كما كانت له مساهمات كثيرة فى معظم المجلات الفلسفية التى كانت تصدر فى فرنسا، وعلى رأسها «مجلة الميتافيزيقا والأخلاق»، فضلا عن اشتراكه فى الكثير من المؤتمرات العالمية للفلسفة التى عقدت خلال النصف الأول من القرن العشرين. وليس من شك فى أن معظم أساتذة الفلسفة الحاليين بالسوربون (وخارجها) قد تتلمذوا على يدى برنشفيك، فهم قد وقعوا تحت تأثيره، حتى وإن كانوا قد خالفوه فى معظم الآراء التى كان يدعو إليها. وقد كان وصول الألمان إلى باريس فى يونية ١٩٤٠ نذيرًا بانتهاء خدمة برنشفيك الأكاديمية بالسوربون، فلم يلبث الفيلسوف الفرنسى الكبير أن اعتزل بجنوب فرنسا، ثم استقر فى خاتمة المطاف بإكس ليبان Aix-Les-Bains حيث وافته المنية فى ١٨ يناير عام ١٩٤٤.

* *

وقد تميز إنتاج برنشفيك بالخصوبة والتنوع، فكانت له مؤلفات فى تاريخ الفلسفة، ودراسات فى تاريخ العلم، وكتابات مذهبية فى بعض المشكلات الفلسفية الهامة... إلخ وربما كانت أهم دراسات برنشفيك التاريخية كتابه «اسبينوزا ومعاصروه» (سنة ١٩٢٤)، وكتابه «بسكال» (سنة ١٩٣٢)، وكتابه «ديكارت» (عام ١٩٣٧)، ثم دراسته: «ديكارت وبسكال كقارئين لمونتنى» (سنة ١٩٤٢)، وأخيرًا الجزء الأول من «كتاباته الفلسفية» التى ظهرت بعد وفاته، وعنوان هذا الجزء: «إنسانية الغرب: ديكارت، اسبينوزا، كانط» (سنة ١٩٥١). وأما أهم كتبه المذهبية فهى: «جهة الحكم» (سنة ١٨٩٧)، و«المدخل إلى حياة الروح» (سنة ١٩٠٠)، و«المثالية المعاصرة» (سنة ١٩٠٥)، و«معرفة الذات» (سنة ١٩٣١)، و«عصور الذكاء» (سنة ١٩٣١) وميراث الأفكار» (سنة ١٩٤٥)، وأخيرًا الجزء الثانى من «كتابات فلسفية»

تحت عنوان: «اتجاه المذهب العقلى» (سنة ١٩٥٤). وأما أهم كتبه التاريخية النقدية فهى: «مراحل الفلسفة الرياضية» (سنة ١٩٣٢) و«الخبرة البشرية والعلية الفيزيائية» (سنة ١٩٢٢)، ثم «تقدم الوعى فى الفلسفة الغربية» (سنة ١٩٢٧)، وأخيرًا: «العقل والدين» (عام ١٩٣٩). وقد نشرت بعد وفاة الفيلسوف عدة كتب تمثل محاضراته بالجامعة، ولعل من أهمها: «الروح الأوروبية» (عام ١٩٤٧)، وهى عبارة عن محاضراته بالسوربون عام ١٩٣٩، ثم «فلسفة الروح» (سنة ١٩٤٩)، وهى تضم الدروس التى كان قد ألقاها خلال عامى ١٩٢٢ و١٩٢٣، وأخيرًا نشرت له مجموعة من المقالات والدراسات سنة ١٩٥١ تحت عنوان «التحول الصحيح والتحول الكاذب»، ويعقبها مقال بعنوان: «النزاع حول الإلحاد»، وجميعها تمثل أبحاثًا كان برنشفيك قد كتبها فى الفترة ما بين عامى ١٩٣٠ و١٩٣٢. وبعد وفاة الفيلسوف كرست أهم المجلات الفرنسية أعدادًا خاصة لدراسة فلسفة برنشفيك، فظهرت عام ١٩٤٥ دراسات عديدة هامة لمعظم جوانب تفكيره فى مجلات «الميتافيزيقا والأخلاق» و«المجلة الفلسفية العالمية» و«الدراسات الفلسفية»... إلخ. ومن أهم الرسائل التى قدمت بالسوربون لدراسة فلسفة برنشفيك رسالة دشو: Deschoux الموسومة باسم: «فلسفة ليون برنشفيك» (عام ١٩٤٩).

الروح العامة لفلسفة برنشفيك

إذا كنا قد أطلقنا على فلسفة برنشفيك اسم « المثالية الجديدة » ، فذلك لأننا هنا بإزاء مثالية وضعية Positif تختلف اختلافًا كبيرا عن المثالية الجدلية (Dialectique) . وعلى حين أن المثالية الجدلية تلتمس فى الإحالة إلى « المطلق » تعبيرًا عن الطابع الأزلى للروح ، نجد أن المثالية الوضعية تنشد فى تاريخ الفكر البشرى نفسه مثل هذا الطابع العقلى السرمدى . ومعنى هذا أن مثالية برنشفيك تقوم على أساس من دراسة العلم (والعلم الرياضى بصفة خاصة) ، فهى مثالية نقدية تستند إلى فهم صحيح للوعى البشرى فى تطوره عبر العصور المختلفة .

ـذا ما حدا ببعض مؤرخى الفلسفة إلى تسمية تلك المثالية الجديدة باسم العقلانية العلمية » Rationalisme Scientifique(١) .

والحق أن برنشفيك قد استمد عناصر مثاليته من دراساته الفلسفية العديدة ، ـفاد من جدل أفلاطون الصاعد ، واستعار من اسبينوزا مذهبه فى المحايثة (أو ـكمون) : Immanentisme وتوحيده للعلم الحقيقى مع الديانـة الروحيـة ، ـضلا عن أنه استمد من كانط منهجه التأملى النقدى .. إلخ . ولكن الطابع ـأساسى الذى ظل يميز مثالية برنشفيك عن كل ما عداها من مثاليات هو أنها قد ـصدرت عن « عيان فلسفى » تركز حول تاريخ العلوم والفلسفة ، واتخذ صورة ـراك واع للقيم الفلسفية من خلال التاريخ والحكم على التاريخ . ومن هنا فقد ـدت فلسفة برنشفيك ـــ لبعض مؤرخى الفلسفة ـــ بمثابة حوار شائق دار بين ـلسوف معاصر وبين الفكر الغربى فى أشكاله المتعددة ؛ ولم يكن هذا الحوار ـوى مجرد بحث عن القيم الحقيقية لكل من العقل البشرى والحرية الإنسانية(٢) .

لا غرو ، فقد وجه برنشفيك جانبًا كبيرًا من اهتمامه إلى دراسة الحضارة ـغربية ، كما حرص على « نقد العقل التاريخى » بالاستناد إلى إحساسه المرهف ـلقيمة الروحية ، معتمدًا فى هذا النقد على مبـادئ فلسفيـة استمدهـا من أفلاطون » و« اسبينوزا فى آن واحد . وعلى الرغم من أن برنشفيك كان ـعدى أعداء الخرافة والأسطورة والتهاويل العاطفية ، إلا أنه مع ذلك لم يشأ أن ـيجعل من « العقل » حقيقة متحجرة جامدة ، بل هو قد جعل منه ـــ على طريقة ـسبينوزا ـــ حقيقة مرنة ، حركية ، دينامية . وهذا هو السبب فى أن البعض قد ـجد فى مثاليته نزعة عقلانية متفتحة هى التى عملت على ظهور الكثير من ـلسفات العلم الحديثة فى فرنسا ، خصوصا لدى المفكر الفرنسى المعـاصر

---

(١) L. Lavelle : ''La Philosophie francaise entre les deux guerres'' Aubier, 1942, pp. 177 - 200

(٢) Marcel Deschoux : article sur Brunschwicg. in ''Tableau de la Phil. Contemporaine'', p. 103.

جاستون بشلار Gaston Bachelard (صاحب كتاب « الروح العلميــة الحديثة » وكتاب « فلسفة لا » وكتاب « العقلانية التطبيقية » ... إلخ) .

ومهما يكن من شيء ، فقد اتخذ برنشفيك نقطة انطلاقه من تصوره الخاص للفلسفة بوصفها « معرفة للمعرفة Connaissance de la Connaissance وذهب إلى أن من شأن « الفاعلية العقلية » بالضرورة أن تنعكس على نفسها لكي تدرك « ذاتها » . ولعل هذا ما عبر عنه برنشفيك نفسه حينما كتب يقول : « إن النظر الفلسفي — من حيث هو ضرب من المعرفة — لا يمكن أن يعرض للوجود إلا من حيث هو معروف Connu ، أو هو بالأحرى يضع مشكلة المعرفة بطريقة مطلقة ، فيحكم بذلك على « المعرفة » من حيث هي « وجود » . والواقع أن المعرفة ليست عرضًا ينضاف من الخارج إلى الوجود ، دون أن يدخل عليه أي تغيير .. ، بل إن المعرفة تركب عالمًا هو — بالنسبة إلينا — العالم نفسه . وأما فيما وراء ذلك ، فليس ثمة شيء على الإطلاق : لأن شيئًا من شأنه أن يكون فيما وراء المعرفة لا بد أن يَكون أمرًا ممتنعا عديم التحديد ، « أعني أنه لا بد من أن يكون في نظرنا مكافئًا للعدم . »[1] وهكذا نرى أن الفلسفة قد تحولت — على يد برنشفيك — من بحث الوجود إلى نقد للمعرفة ، على اعتبار أن الوجود من حيث هو وجود لا يمكن مطلقًا أن يكون فكرة فلسفية .

بيد أن برنشفيك لا يقتصر على القول بأن دعامة الفلسفة هي النشاط العقلي الواعي بذاته أو المنعكس على نفسه، بل هو يقرر أيضًا أن هذا النشاط في جوهره «حكم». وبالحكم يبدأ كل شيء، وينتهي كل شيء، في نظر برنشفيك . ولا غرابة في ذلك، فإن فعل الحكم عنده مساوق للفكر بأسره. والفكر لا يخرج عن كونه «تمثيلا» Analogic : يستوي في ذلك أن نكون بإزاء مجاز أدبي أم أن نكون بإزاء تناسب رياضي: لأن طبيعة الفكر في كلتا الحالتين إنما تكشف لنا عن عملية تقرير لوجود «علاقات» أو «روابط» بين «علاقات» أخرى أو

---

(١) L. Brunschwicg : "La Modalité du Jugement", pp. 2 - 3.

«روابط» أخرى. والفكر التمثيلى هو فى جوهره «ديناميكية» الحكم، سواء أكنا بإزاء حكم يتكون، أم كنا بإزاء حكم ما زال يفند نفسه. ولو أننا تساءلنا ماذا عسى أن تكون عملية الحكم، لكان جواب برنشفيك أن «الحكم» مجرد تقرير لوجود «الرابطة المنطقية» Copule، بمعنى أنه إثبات لوجود «علاقة» وأدنى ضرب من ضروب العلاقات إنما هو تلك «العلاقة الأصلية» التى تتجلى على صورة «صدمة» أولية، ألا وهى العلاقة الجوهرية التى تقوم بين الذهن والواقع. وحين نقرر وجود الرابطة المنطقية، فإننا عندئذ إنما نضع فعل الكينونة، يستوى فى ذلك أن نكون بإزاء وجود موضوعى أم بإزاء علاقة عقلية (كالقضية القائلة بأن الجو بارد، أو القضية القائلة بأن ١٠ + ١٠ = ٢٠). وتبعًا لذلك فإن برنشفيك يؤكد أن «تقرير الكينونة هو الفعل المركب لصميم الفكر البشرى»(١).

ولا تعنى « صدارة الحكم » فى نظر برنشفيك سوى « صدارة الفكر » . والواقع أن دلالة الوجود نسبية بالقياس إلى عملية الحكم التى نقرر فيها الوجود . ولا يرى برنشفيك معنى للحديث عن الوجود من حيث هو وجود ، لأنه يرى أن الوجود المحض هو مجرد « معطى » Donné لا قيام له إلا بالقياس إلى « الذهن » . وأما الحديث عن « وجود فى ذاته » أو « شىء فى ذاته ، فهو لغو فارغ لا معنى له على الإطلاق . وأما حين نتحدث عن الوجود باعتباره واحدًا : L'être en tant qu'un ، فإننا لا نتحدث عندئذ إلا عن وجود « الذهن » أو « العقل » ، نظرًا لأن « العقل » بطبيعته « وحدة » Unité . ولكن هذه « الوحدة » : وحدة « **فعل** » وليست وحدة « **جوهر** » . وتبعًا لذلك فإن برنشفيك يرفض فكرة وجود « عقل فى ذاته » كما رفض من قبل فكرة وجود « شىء فى ذاته » . وهو لهذا يقرر أنه ليس ثمة ميتافيزيقيا تدرس « الموضوع المتعالى » أو « الذات المتعالية » ، بل هناك فقط ميتافيزيقا تدرس نظرية المعرفة .

---

(١) Ibid., P. 20.

وليست مهمة الفكر فى النهاية سوى أن ينفذ إلى الفكر نفسه(١) .

رفض برنشفيك للميتافيزيقا وإهابته بالعلم

... لقد قلنا إن مثالية برنشفيك ليست من الميتافيزيقا فى شىء ، وإنما الأدنى
إلى الصواب أن يقال إنها نزعة « عقلانية » علمية تنطوى على رفض تام لكل
ميتافيزيقا . والحق أن الميتافيزيقا ليست شيئًا آخر سوى فلسفة « التأليف » (أو
التركيب) : Synthése ، يستوى فى ذلك أن يتخذ هذا التأليف طابعًا جدليا كما
هو الحال عند هيجل وماركس ، أم أن يتخذ طابعًا بنائيا كما هو الحال عند هاملان
Hamelin ، أم أن يتخذ طابعًا سيكولوجيا كما هو الحال عند ريبو Ribot ، أم أن
يتخذ طابعًا اجتماعيا كما هو الحال عند دور كايم ... إلخ . و« التأليف » فى رأى
برنشفيك عملية ذهنية غير مشروعة ، بمجرد ما يعمد إلى تجاوز نطاق التحليل
بدلا من الاقتصار على خدمته عن طريق عملية « التحقق » أو « التثبيت
Vérification . وآية ذلك أن إعطاء الأولوية للتأليف لا بد من أن يفضى إلى جعل
« المذهب » ضرورة عقلية مسبقة . وعلى العكس من ذلك ، نلاحظ أن سير
التحليل لا بد من أن يقترن بالحرية والتصحيح المستمر للذات . ومعنى هذا أننا
حينما نعطى الصدارة للتحليل على التركيب فإننا عندئذ إنما نعطى الأولوية للمنهج
على المذهب ، وللحرية على الضرورة ، وللإبداع على الصنعة . والعقل
الصحيح — فى رأى برنشفيك — إنما هو « الابتكار الحر » الذى لا يخضع لأى
تكوين سابق أو أية مقولة أزلية . ولهذا يعرف برنشفيك الروح (أو العقل) بأنه
ما لا يتوقف على أى شىء كائنًا ما كان .

بيد أن فلسفة برنشفيك لا تقتصر على رفض الميتافيزيقا ، وإنما هى تحاول فى
الوقت نفسه إبراز قيمة العلم . والواقع أن العلم فى رأيها ثمرة هائلة لذلك التحليل
الدقيق الذى يستند إلى عمليات التجزئة ، والفرض ، والتحقق . وليس فى وسع

---

(١) المرجع السابق Ibid., pp. 4 – 5.

الفلسفة أن تستقل بالبحث عن حقيقة تكون خاصة بها ، وإنما الفلسفة فى صميمها إدراك واع للعلم ، فهى لا بد من أن تقتصر على فهم ما يفترضه العلم وما يسمح لنا باستنتاجه . وقد كانت ميتافيزيقا « الوجود فى ذاته » L'Etre en soi حليفة لفيزياء « العالم فى ذاته » ، وهى تلك الفيزياء التى كانت تتصور العالم محدودًا فى المكان ، فكانت تفسح المجال لتصور روح خلاق فائق لكل عقل وكائن فى عالم فائق للطبيعة عال على كل وجود واقعى . وأما الفلسفة الحقيقية — على العكس من ذلك — فهى حليفة لذلك العلم الوضعى الذى يحبس نفسه فى نطاق العالم ، لكى يعمل على استخلاص ما فيه من روابط عقلية . وحين تحرم الفلسفة على نفسها تجاوز نطاق العلم ، أو التصريح بأكثر مما ينطوى عليه العلم ، فإنها عندئذ ترتكز على الحقيقة العملية للطبيعة ، من أجل استخلاص الحقيقة النقدية للروح . ولا شك أن الفلسفة حين تحذو حذو العلم ، فإنها لا ترمى من وراء ذلك إلا إلى بلوغ حالة موضوعية من النزاهة أو « اللا شخصية » Impersonnelle وحين يصل العقل البشرى إلى « الحقيقة » التى يوفرها له الوعى العلمى أو الإدراك العقلى الصحيح ، فإنه عندئذ يتجاوز نطاق الوعى الحسى ، لكى يتخذ طابع القوة الروحية القادرة على الاستمرار واللانهائية ، مؤكدًا بذلك وحدته الجوهرية التى لا حد لها[١] .

قيمة العلم الرياضى فى فلسفة برنشفيك

ولو أننا تساءلنا الآن عن السبب الذى من أجله أراد برنشفيك أن يحصر نفسه فى نطاق « العقل العلمى » ، لكان الجواب هو تعلق الفيلسوف باليقين ، وتمسكه باليقين الرياضى ، على وجه الخصوص . وإذا كان أفلاطون قد وضع فوق سائر ضروب الجمال ، جمال العلوم الرياضية (التى كان يسميها باسم

---

(١) A. Weber & D.Huisman : « **Tableau de la Philosophie Contemporaine** », Fichbacher, 1957, pp. 105 - 106.

« العلوم الجميلة »)، فإن برنشفيك أيضًا قد وجد فى الرياضيات أعلى صورة من « صور الذكاء التحليلى » ، فكان يقول عنها إنها « بلورة العقل البشرى » . والحق أن المعرفة الرياضية هى الدعامة التى ترتكز عليها كل معرفة عقلية ، كما أنها الأساس الذى تستند إليه كل علوم الطبيعة . ولم يبدأ نشاط الفكر البشرى الحر الخصب ، إلا عندما جاء العلم الرياضى فزود الإنسان بالمعيار الصحيح للحقيقة . ولا غرو ، فإن المعرفة الرياضية لا تقوم على أفكار ترتكز فى العالم الخارجى على موضوع ما بمعنى الكلمة ، وإنما هى تتمثل بوجه ما من الوجوه على صورة حقيقة سيكولوجية بحت(١) . وهذا هو السبب فى أن برنشفيك يقيم مثاليته على دعامة علمية قوامها « اليقين الرياضى » أولا وبالذات .

بيد أننا لا نلمح لدى برنشفيك أى ضرب من ضروب « عبادة العلم » ، فى حين أن الكثير من الفلاسفة المتحمسين للعلم ، قد راعهم ذلك التقدم الهائل الذى حققته العلوم وشتى ضروب التكنية ، مما كان له أثره البالغ على ظروف معيشتنا فى العصر الحاضر ، إن لم نقل على إيقاع حياتنا نفسها ، فراحوا ينادون بضرب من التعبد للعلم والصناعة ، وكأن العلم قد أصبح قادرًا على إشباع شتى حاجات الإنسان . ولكننا لو اقتصرنا على النظر إلى فوائد العلم الخارجية ، فإننا عندئذ نتناسى الشىء الأساسى الهام فى النشاط العلمى ، ألا وهو ذلك الجهد الضخم الذى اضطلع به مخترعو العلم فى كل زمان ومكان . وبرنشفيك يبرز على وجه الخصوص ما فى النشاط العلمى من « مبادأة » اختصت بها عبقرية الغرب ، ويؤكد أن هذه « المبادأة » هى « الحقيقة الروحية الأصيلة » . والحق أن هذه المبادأة قد تجلت أولا وقبل كل شىء فى ذلك الوعى العقلى الذى تمثل بأعلى صورة فى الفيزياء الرياضية الحديثة . ولم يتمكن العقل البشرى من تحقيق ذلك الكشف العلمى الهائل عن طريق الاستسلام السلبى للتجربة ، أو عن طريق

---

(١) L. Brunschwicg : « **Les étapes de la Philosophie mathématique** » Paris, 1912, PP. 577 - 678.

الاقتصار على استنباط بعض القضايا الجديدة من مبادئ محددة ثابتة استنباطًا منطقيا ، وإنما الملاحظ أن تاريخ العلم يكشف لنا دائمًا عن قيمة ذلك الذكاء البشرى الذى يقول عنه برنشفيك إنه إبداعى ونقدى فى الآن نفسه : بمعنى أنه قادر على الابتكار من جهة ، وقادر على تبرير حقيقة مبتكراته من جهة أخرى . وإذن فإن العلم شيء مختلف كل الاختلاف عن مجموعة « الوصفات » : Recettes التى يمكن أن تحقق للإنسان رفاهيته ، لأنه أولا وقبل كل شيء سعى وراء الحقيقة (أو حرص على تطلب الحقيقة) ، وبالتالى فإنه يمثل المبدأ الصحيح لكل حياة روحية . ولهذا يختتم برنشفيك حديثه عن العلم بقوله : « إننى لأتمنى أن يعرف الإنسان كيف ينقل إلى مجال الحياة الأخلاقية والحياة الدينية إحساسه القوى المرهف بالحق ، وهو الإحساس الذى ترقى لديه بفعل تقدم العلم ، فكان أثمن وأندر كسب حققته الحضارة الغربية . »(١)

الفلسفة وتاريخ العلم ...

لقد اتجه الجانب الأكبر من اهتمام برنشفيك نحو « العلم » بوصفه إبداعًا بشريا ، فكان من ذلك حرصه على دراسة تطور العلوم ، وعنايته بالكشف عن التقدم المستمر الذى حققته العلوم بوصفها أعلى صورة من صور نشاطنا الروحى . ولكن الحق أن اهتمام برنشفيك بالعلم هو فى صميمه اهتمام بمشكلة الإنسان ، وحرص على دراسة طريقة الإنسان فى تكوين الإنسان عبر التاريخ(٢) . ومن هنا فقد عنى برنشفيك بدراسة تاريخ الإنسانية ، من أجل إظهارنا على الكسب الحقيقى الذى استطاعت البشرية أن تحققه من خلال التقدم العلمى . ولما كان الفيلسوف الفرنسى الكبير قد رفض ضرورة الميتافيزيقا

---

(١) E. Bréhier : « **Les Thèmes Açtuels de la Philosophie** », 1951, pp. 12 – 13.

(٢) L. Lavelle: «**La Phil. Francaise entre les deux guerres**», P. 181.

(وهى تلك الضرورة اللازمانية)، فليس بدعًا ألا يتبقى له سوى «التاريخ». وليس من شأن فلسفة التاريخ سوى أن تفتح السبيل أمام الميتافيزيقا فى صميم التاريخ . والحق أن الإنسانية حينما تمعن النظر فى تاريخها، فإنها عندئذ إنما تقوم بضرب من «فحص الضمير»، حتى يتسنى لها أن تقيم ضربًا من التمييز بين ما لم يشغل فى حياتها سوى لحظة عارضة من لحظات تاريخها، وما كان أكثر من مجرد مرحلة عابرة من مراحل تاريخها، وما يتسم بأنه يشارك فى صميم الحقيقة الباطنة للروح. ومعنى هذا أن ثمة نشاطًا مستمرًا للعقل عبر التاريخ، وكثيرًا ما يكون العقل نفسه هو (بوجه من الوجوه) القوة المحركة للإنسانية والمبدأ الأصلى لسير التاريخ. ولما كانت كل حقيقة عبارة عن ابتكار حر للعقل البشرى قد تحقق عبر التاريخ، فإن من شأن الحقيقة أن تتخذ طابع الحدث العرضى (غير الضرورى) Contingente. ولكن الحقيقة أيضا واقعة علمية قد اكتسبت عن طريق البرهان والتحقق طابع اليقين العلمى، فهى لا بد من أن تبدو شفافة أمام العقل، وبالتالى فإنها تعبر عن «الحاضر السرمدى للروح»: Présent éternel de l’esprit. وتبعًا لذلك فإن التاريخ الروحى (أو العقلى) فى جوهره حرية؛ وليست «الحقيقة» سوى أعلى صورة من صور «الحرية».

والواقع أن العالم الذى تقدمه لنا مثالية برنشفيك لا يذوب مطلقًا فى ذاتية «الوعى الفردى»، بل هو عالم مشترك يجىء وجوده الواقعى فيفرض نفسه على «الوعى العقلى» بوصفه المركز الأوحد للحكم على الحقيقة(١). ومن هنا فإن كل تقدم أحرزته الحضارة البشرية لم يكن سوى مجرد ثمرة للموارد الكامنة فى صميم نشاطنا الروحى. ولما كانت السمة الكبرى التى تميز الروح هى التحليل الفكرى لا الخبرة الباطنية (أو التأمل الداخلى)، فإن تاريخ التقدم البشرى هو تاريخ العقل، لا العاطفة (أو الوجدان). وقد استطاع العقل — عن طريق النشاط العلمى — أن

---

(١) L. Brunschwicg : « L, expérience humaine et la causalite physique » 1921, P., 611.

يتحرر شيئا فشيئا من عبودية الحواس والخيال ، وأن يصل رويدًا رويدًا إلى مرحلة الاستقلال الذاتى .

قيمة العلم... بين المثالية والوضعية

لسنا نجد فى تاريخ الفكر المعاصر فيلسوفًا تحمس لخصوبة العقل البشرى قدر ما تحمس لها برنشفيك، خصوصًا وأن فيلسوفنا قد أظهر إيمانًا كبيرًا بقيمة «العلم» كأجلى مظهر من مظاهر الإبداع البشرى. ولم يكتف برنشفيك بمحاربة شتى النزعات الصوفية، والوجدانية، والحيوية، والبرجماتية، بل هو قد دعا أيضًا إلى محاربة كافة النزعات الروحية الرخيصة التى لا تفهم أن **«العقل»** هو المظهر الأسمى «لروحانية» الإنسان. وإذا كان برنشفيك قد تحمس للغرب ضد الشرق، فذلك لأنه قد ظن أن «الغرب» — وحده داعية «العقل» ونصير «العلم». والحق أن كلمة «الروح» — فى نظر برنشفيك — إنما تعنى «العقل» أو «الذكاء»، كما أن خلاص الإنسان — فى رأى فيلسوفنا — رهن بإدراكه للحقيقة. وليست «الحقيقة» عند برنشفيك سوى «الحقيقة العلمية»، إن لم نقل بأنها الحقيقة التى تمدنا بها «الفيزياء الرياضية». ولا غرو، فإن الفيزياء الرياضية تعلمنا كيف ننظر إلى العالم بالعقل لا بالحواس، وكيف نفهم أن كل موضع فى الكون يصلح لأن يكون مركزًا للعالم، وليس فقط ذلك الموضع الذى يشغله الإنسان فى صميم الكون ويمضى برنشفيك إلى حد أبعد من ذلك فيقول إن الإنسان لا يستطيع أن يثبت دعائم وجوده الشخصى، اللهم إلا إذا حقق رويدًا رويدًا ضربًا من الهوية أو التطابق بين ذاتيته من جهة وبين ما يفهمه أو يدركه من جهة أخرى. ولا غرابة فى ذلك : فإن الإنسان لا يمتلك سوى معارفه، وهو لا يعرف حقيقة ذاته إلا من خلال حقيقة الكون. وفضلا عن ذلك، فإن المعرفة العلمية — وحدها — هى التى تقبل التبرير، هى التى تقبل المشاركة. ومعنى هذا أن العلم وحده هو الذى يسمح للإنسان بتجاوز ذاته أو العلو على نفسه، من أجل العمل على تثبيت دعائم وجوده بالاستناد إلى تلك الحقيقة العلمية المشتركة بينه وبين الآخرين.

والعلم الوضعى ـــ فيما يقول برنشفيك ـــ «لا يمضى من المادة إلى الذهن، بل من الذهن إلى المادة»[١] وآية ذلك أنه ليس من شأن العلم أن يقتصر على ملاحظة خضوع كافة أنظمة الوقائع (أو أنسقة الظواهر) لقوانين المادة، وكأن المادة هى الوجود الواقعى الأوحد، بل إن العلم فى صميمه «فرض» Hypothése وصياغة رياضية لقوانين الواقع. ومعنى هذا أن العلم يكشف عن قدرة الذهن على «المبادأة»، ويقيم الدليل على أنه ليس لترقى العقل من حد. وعلى حين أن أرسطو كان يقول: «إنه لا بد من التوقف فى مكان ما» نجد أن تقدم العلم فى ميدان الظواهر الصغرى والظواهر الكبرى، وفى مجال استرجاع الماضى والتنبؤ بالمستقبل، شاهد على إمكانية الاستمرار إلى غير ما حد. والواقع أن العلم لا يلتقى مطلقًا بأى حاجز منيع أو أى حد نهائى، كما أن فلسفة العلم ماضية فى طريقها دون أن تعبأ بأية متناقضات أو إشكالات وهمية. ولما كانت الديناميكية الحقيقية للفكر العلمى لا تتفق مطلقًا مع الواقعية المنطقية للمقولات، كما أنها لا تتلاءم فى الوقت نفسه مع الواقعية التجريبية للوقائع العامة، فليس بدعا أن نجدها ترى فى «المثالية» و«الوضعية» حقيقتين متوافقتين تكمل إحداهما الأخرى.

بيد أن قيمة العلم لا تنحصر فى كونه مظهرًا لحرية الفكر النظرية فحسب وإنما تتجلى قيمة العلم أيضًا فى كونه الضامن لحرية الإنسان العملية . والحق أن « التكنية » الصناعية امتداد للنشاط العلمى ، دون أن يكون فى الإمكان إقامة تعارض حقيقى بين عناصر طبيعية وأخرى صناعية فى مضمار الإنتاج العلمى . هذا إلى أنه ليس هناك عالمان مستقلان : عالم النظر أو التأمل ، وعالم العمل أو التصرف ، بل إن الواحد منهما هو مجرد امتداد للآخر ، إن لم نقل بأن الاثنين يكونان عالمًا واحدًا هو عالم الإبداع الروحى . وإنه لمن العبث أن نقول بوجود حتمية مطلقة فى الطبيعة ، لكى لا نلبث أن نتساءل عما إذا كان ثمة موضع للحرية البشرية فى نطاق الطبيعة . والأدنى إلى الصواب أن يقال إن تحديد الطبيعة

---

(١) L. Brunschwicg : « **De La connaissance de soi** », 1931 p. 144.

من فعل «العلم»، والعلم نفسه من خلق «العقل». وفضلا عن ذلك، فإن الضرورة العلمية نسبية: لأنها لا تفهم إلا بالقياس إلى «الحرية التكنيكية» التى هى منها بمثابة المصدر الأساسى. والحق أن الموضع الحقيقى للضرورة العلمية يقع بين حريتين: حرية العالم الذى يكتشف، وحرية التكنيكى الذى يطبق. والعالم يتنبأ، ثم يجىء التكنيكى فيفيد من هذه التنبؤات نفسها، لكى لا يلبث أن يكذب تلك التنبؤات أو أن يؤكدها عن طريق تدخله العملى. وبيت القصيد أن «الحتمية العلمية» انتصار على القول بالقضاء والقدر Fatalité، بحيث قد يكون فى وسعنا أن نقول مع اسبينوزا إن: «معرفة الضرورة هى فى صميمها حرية»(١).

قيمة « التقدم الأخلاق »

فى فلسفة برنشفيك

إذا كان برنشفيك قد وجه الجانب الأكبر من اهتمامه إلى نشاط الإنسان العلمى فليس معنى هذا أنه قد أغفل سائر أنشطته الأخرى، بما فيها النشاط الأخلاقى، والنشاط الدينى، والنشاط الجمالى، والنشاط السياسى.. إلخ. وإنما الملاحظ أن برنشفيك قد حرص فى العديد من كتبه (وفى كتاب «معرفة الذات» على وجه الخصوص) على إبراز أهمية الأنشطة المختلفة للروح الإنسانية والحق أن ظهور «الإنسان العارف» Homo sapiens متأخر فى تاريخ العقل البشرى، إذ قد مرت البشرية بمراحل عدة هى على التعاقب مرحلة «الإنسان الصانع» Homo faber، ومرحلة «الإنسان المتدين» (وهاتان مرحلتان متصلتان) ومرحلة «الإنسان المتكلم» Homologuens، ثم مرحلة «الإنسان السياسى» Homopoliticus...إلخ. ولكن من شأن «الحكمة» الحقيقية (أعنى الحكمة الروحية، بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة) أن تجىء فتجعل من التكنية والدين والسحر واللغة والسياسة وسائط حقيقية فى خدمة الحقيقة والحرية. والحق أنه لا سبيل إلى تحقيق تقدم الوعى الخلقى

---

(١) M. Deschoux : article sur Léon Brunschwicg dans : « **Tableau de la Philosophie Contemporaine** », **P. 108.**

والوعى الدينى اللهم إلا إذا تسنى لنا أن نحرر الإنسان من آرائه المبتسرة الحافلة بالأنانية ، وتقاليده الزائفة القائمة على الإيمان الحرفى[١] . ومثل هذا التحرر — فيما يرى برنشفيك — لا يمكن أن يقوم إلا على دعامة من حرية « الوعى العقلى » Intellectuelle وبالتالى فإنه لا بد من أن يستند إلى أساس علمى . صحيح أن هذا « الوعى العقلى » لا يمكن أن يكون عاليًا على عقلية العالم الذى يتصور الحقيقة ، ولكنه مع ذلك ليس مصبوغا بصبغة ذاتية ، نظرًا لأنه يقترن فى العادة بعملية تعقل « الإنتاج العلمى » بما ينطوى عليه من حقيقة وعظمة عقلية . ومعنى هذا أن « الوعى العقلى » الذى يضمن الطابع الكلى للعلم إنما هو الذى يجمع بين الناس عن طريق ذلك « العقل المشترك » الناجم عن تلاقى أفكارهم .

والحق أنه كما أن ثمة تقدمًا عقليًا يتحقق من خلال الفهم العلمى ، فينقل المرء من مرحلة الوعى الحسى إلى مرحلة الوعى العقلى ، فهناك أيضًا تقدم عقلى يتحقق فى مضمار السلوك فينقل المرء من مرحلة الوعى الأنانى (المتمركز حول الذات) Egocentrique إلى مرحلة الوعى الأخلاقى . وإذا كان من شأن الوعى العقلى أن يحقق ضربا من التكافؤ أو التوافق بين الإنسان والكون ، فإن من شأن الوعى الأخلاقى أن يحقق ضربا من التكافؤ أو التوافق بين الإنسان ومجموع البشرية[٢] . وحين يتحدث برنشفيك عن « الضمير » أو « الوعى الأخلاقى » فإنه لا يعنى به سلطة تأمرنا بفعل الخير وتنهانا عن فعل الشر ، بل هو يعنى به شيئا أكثر من مجرد عملية الإسقاط الداخلى التى نحدد فيها علاقاتنا بأنفسنا على ضوء بعض الإلزامات الاجتماعية . وآية ذلك أن المهم — فى نظر برنشفيك — لا أن « يملك » المرء « ضميرًا » (من قبيل هذا الضمير الجمعى) ، بل أن « يكون » هو نفسه « ضميرًا » : بمعنى أن يجمع — على طريقة سقراط — بين استقامة الإرادة ونور العقل . والواقع أن من شأن « الأخلاق » أن تنتزعنا من أنانيتنا ، لكى تتجه بنا نحو أفق مشترك هو « أفق الإنسانية » جمعاء . وقد يبدو

(١) Brunschwicg : « **L'Expèrience humaine...** », 1922, P. 614.

(٢) Idem : « **Le Progrés de la conscience** », 1927, P. 718.

ـ لأول وهلة ـ أن من شأن «الأخلاق» أن تخضعنا لآمر مطلق يصدر عن سلطة
ارجية ، ولكن الحقيقة أن الرجل الفاضل هو أولا وقبل كل شيء إنسان حر
يعرف الخضوع الأعمى أو الموافقة الاستسلامية : لأنه ينشد الخير وفقًا لما
ى أنه الحق ، لا وفقًا لما يقضى به العرف أو أى رأى آخر مسبق . وإذا كان
جل «الأخلاق» يفيد الكثير من كل من «العلم» و«الفن» ، فذلك لأن من شأن
العلم» أن يغرس فيه روح «النزاهة» ، كما أن من شأن «الفن» أن يبث فى نفسه
وح «التعاطف» أو «المشاركة» . وليس للحياة الأخلاقية من غاية سوى العمل
لى تحقيق ضرب من التوافق الداخلى بين الضمير ونفسه ، مع الاهتمام فى الوقت
فسه بتحقيق ضرب من التوافق بين الضمائر المختلفة بعضها والبعض الآخر .
هكذا تجىء الأخلاق فتعمل ـ كما عمل «العلم» من قبل ـ على التسامى بنا نحو
ستوى «الكلية الإنسانية» أو «الوحدة البشرية الشاملة» .

بيد أن الأخلاق ـ بعكس ما قد يتوهم البعض ـ لا يمكن أن تتحقق من
لقاء نفسها ، وإنما تجىء المشكلة الأخلاقية فتفرض نفسها على حريتنا ، دون أن
كون فى الإمكان حلها اللهم إلا باستخدام تلك الحرية . والواقع أن هناك
صدعا أو قطيعة بين الإنسانية المثالية (التى تحققها المشاركة فى العلم أو فى
لفن) وبين الإنسانية الواقعية (الماثلة فى التجربة العينية) . وآية ذلك أنه كثيرًا
ما يرتد البحث عن المتعة الجمالية ضد المطلب الأخلاقى ، كما أن الرياء كثيرًا
ما يشيع الفساد فى أسمى النظم الاجتماعية والدينية . ولكن من الخطأ أن نستنتج
من ذلك ـ كما فعل روسو ـ فساد الجنس البشرى أو الحضارة الإنسانية ، بل
كل ما هنالك أننا لم نستطع بعد أن نحقق فى أنفسنا القدر الكافى من المدنية أو
الحضارة . وهل كان فى استطاعة الثقافة البشرية أو العقل الإنسانى أن يكفل
للبشر النجاة (أو الخلاص) على الرغم منهم ، أو دون أن يكونوا هم أنفسهم قد
استخدموا ما لديهم من طاقات لفهم أنفسهم وتثقيف ذواتهم ؟ « الواقع أن
الثقافة والذكاء لا يقدمان أية حقيقة إلا لتلك العقول التى تستطيع أن تتحقق فى

ذاتها وبذاتها من صحة الحكمة القائلة بأن خلاص الإنسان باطن فى ذاته . »[١]
ولكن برنشفيك لا يقتصر على القول — مع اسبينوزا — بأن الجهد الأخلاقى كله ينحصر فى الوعى العقلى القائم على إدراك الحقيقة الأزلية الأبدية ، بل هو يؤكد أيضًا أن هذا الوعى العقلى هو مبدأ الحكمة الأخلاقية التى تضع شتى التكنيات العقلية الفعالة فى خدمة غاياتها وأهدافها . وهذا هو السبيل الأوحد الذى تتمكن البشرية عن طريقه من الانتصار على المصير البيولوجى الصارم ، والخروج من دائرة « المحال » التي وصفها لنا شوبنهاور حينما سمح للحياة بأن تتخذ من نفسها غاية قصوى أو هدفًا أسمى وحينما دعا أفلاطون فى جمهوريته إلى تحسين النسل ، ورفع مستوى المرأة ، ودعم أسباب الاشتراكية ، فإنه لم يكن يرمى من وراء ذلك إلا إلى استخدام بعض التكنيات الفعالة لتحرير الإنسان من ربقة الطبيعة . ولكن هذه التكنيات تستلزم بلا شك تربية الإرادة وحسن سياسة الحرية ، فهى بمثابة وسائط سرعان ما تزول بمجرد ما تنجح الحرية البشرية فى الوصول إلى درجة كافية من الوعى أو النضج العقلى .

الوعى الدينى والحياة الروحية

اهتم برنشفيك بدراسة « الوعى الدينى » فى كتابه « العقل والدين » (سنة ١٩٣٩) ، فحاول أن يقدم لنا فلسفة دينية تقوم فى جوهرها على ضرب من التأمل أو العبادة لما أطلق عليه اسم « الوحدة الروحية » : L'unité spirituelle والحق أنه إذا كانت الحرية هى سورة الروح ، فإن الوحدة التى يتحدث عنها برنشفيك ترفع كل تمييز بين الحقيقة العلمية والحقيقة الدينية ، وتقضى على كل تفرقة بين الحقيقة الدنيوية و الحقيقة المقدسة ، وتستبعد فى الوقت نفسه كل فصل بين عالم طبيعى وعالم فائق للطبيعة ، وبالتالى فإنها تمحو تماما ذلك التعارض التقليدى بين « مبدأ باطن » و« مبدأ عال » .

---

(١) Brunschwicg : « **Le Progrès de la Conscience** », P. 750.

وبرنشفيك يبدأ دراسته للدين مستشهدًا بإحدى عبارات لاشلييه Lachelier يقول: «إن الحالة الشعورية التى أعدها الحالة الدينية الصحيحة وحدها دون سواها إنما هى حالة تلك الروح التى تريد نفسها وتحس فى قرارة نفسها بأنها أسمى ن كل وجود حسى، وتسعى فى الوقت نفسه سعيًا حرا نحو حالة مطلقة من نقاء والروحانية؛ حالة تختلف اختلافا جذريا عن كل ما فيها مما يرتد فى أصله إلى طبيعة ، بل عن ما يكون صميم طبيعتها . » . ولا يلبث برنشفيك أن يقيم رقة حادة بين مسيحية تقوم على الرهبة، ومسيحية أخرى تقوم على المحبة، بين سيحيين جسديين Charnels، ومسيحيين روحانيين Spirituels؛ بين إلـٰه يملأنا وفا ورعبًا، وإلـٰه آخر يغمرنا بنوره وضيائه،ولا غرو، فإن أحدًا لا يستطيع — بما يقول برنشفيك — أن يعبد سيدين؛ حتى ولو كان هذان السيدان هما الآب» بقوته وجبروته، و«الابن» بحكمته ومحبته. والفيلسوف الفرنسى الكبير حمل على شتى نزعات الأسطورية والخرافية والوحدانية والشكلية التى طالما تفلت بها ديانات البشر، مؤكدًا فى الوقت نفسه أن الديانة الحقيقية أولا وقبل كل شىء ديانة روحانية لا موضع فيها لأوهام الرهبة، أو خرافات اللامعقول، أو حلام الرغبة، أو تصورات الخيال، أو سحر الوجدان.. إلخ. وليس أغرق فى وهم من تلك الأساطير الدينية التى تصور الحقيقة الروحانية على صورة عالم كانى يقوم فيما وراء العالم الحاضر، أو على صورة حياة فائقة للطبيعة تقوم فيما راء الحياة الراهنة. والواقع أن الحياة الدينية لا تندرج تحت النظام الحسى، أو وجدانى، أو التاريخى، كما أنها فى الآن نفسه لا تنحصر فى نطاق بعض الصور، الرموز، أو التصورات الأسطورية. وحينما قال ديكارت عبارته المشهورة: إن لدى فى قرارة ذاتى أولوية لفكرة اللامتناهى على فكرة المتناهى، وبالتالى فإن ه الصدارة على ذاتى»، فإنه قد استطاع عن هذا الطريق أن يحدد أصول الروحانية الدينية». وهنا يتفق برنشفيك مع ديكارت، فإن «الحياة الروحية» عند واحد منهما والآخر لا تعنى شيئا سوى «الحياة العقلية». ولهذا فإن الديانة الحقيقية تنتظر من الله شيئا آخر سوى التعقل الملىء النقى (أو الخالص). للحقيقة

الإلٰهية . وهل انكشف الله يومًا للعقل البشرى إلا من خلال تلك المعرفة العقل
التى استطاع الإنسان أن يحصلها عن طريق انتصاره على الخرافة ، واهتدائه إ
الحقيقة ؟ وإذن فلماذا لا نقول إن الله نفسه هو و« العقل اللامتناهى » شى
واحد ؟ بل لماذا لا نقول إن ثمة تطابقا بين الفعل الذى بمقتضاه ينكشف الله لنا
وبين ذلك الحدس الواعى الملىء الذى ندرك بمقتضاه اللانهائية الباطنة فى الفكر م
حيث هو كذلك ؟

بيد أن التوحيد الذى أقامه برنشفيك بين الحياة الروحانية والحياة العقل
لا يعنى أنه قد استبعد تمامًا من دائرة الحياة الروحية (أو الدينية) كل ما يعد
نطاق العقل ، بل إننا لنجده يدخل « المحبة » فى مجال « الحياة الروحية » فيقو
إن العقل فى جوهره سخاء Générosité ، ويقرر أنه يطوى فى حركته التقدم
تزايدًا مستمرا لكل من البصيرة والمحبة . ومعنى هذا أن الفعل الذى بمقتض
نتجاوز الجانب الفردى من وجودنا ، لكى نرقى إلى الحقيقة الكلية ، هو
صميمه نفس الفعل الذى بمقتضاه نتغلب على ما فينا من أنانية ، لكى نسم
بأنفسنا نحو مستوى المحبة أو الإحسان . وكما أن العقل هو مبدأ الوحدة الروح
بين النفوس ، فإن العقل أيضًا هو الدعامة المثالية للوحدة بين البشر . وليس
« المحبة » سوى إرادة الخير الكلى ، إن لم نقل بأن الحركة اللامتناهية الماثلة فى قلب
الذكاء البشرى هى بعينها الحركة اللامتناهية الماثلة فى قلب المحبة البشرية . وليس
أخطر على « المحبة » من أن تتوهم أنه قد يكون فى استطاعتها الاستغناء تمامًا ع
العقل ، أو الانصراف نهائيا عن الاستضاءة بنور العقل . وقديمًا أدرك أفلاطو
أن الحب لا يمكن أن ينهض بأداء رسالته ، اللهم إلا إذا نجح فى تملك ناصي
العقل . ولكن بيت القصيد — فيما يرى برنشفيك — أن ندرك كيف أن الحي
الروحية هى التى تحقق الوحدة بين « العقل » و« الحب » . وليس تعاطف
برنشفيك مع بعض فلاسفة الصوفية سوى مجرد صدى لقولهم بإمكان تحق
«الحياة الواحدية» Unitive من خلال « الخبرة الصوفية » . وأما تحمس
لفكرة « توحيد الأديان » فهو مجرد صدى لرغبته العارمة فى وضع حقيقة الدي

(بألف لام التعريف) بدلا من «حب الأديان» (التى هى فى نظره عار ما بعده عار)! وأخيرًا ينتصر برنشفيك «لإلٰه الفلاسفة والعلماء» ضد «إلٰه إبراهيم وإسحٰق ويعقوب» (على حد تعبير بسكال: Pascal)، فيضع فى تقابل ذلك الإلٰه المشخص الذى طالما تصوره أهل الأديان، «إلٰها روحيا» نعبده بالروح والحق، ونخاطبه بلغة العبادة الباطنية...

... نظرة إلى «الحكمة» المتضمنة فى فلسفة برنشفيك

... لقد استعرضنا فيما سلف أهم الخطوط العريضة فى فلسفة برنشفيك، فبرز لنا بوضوح ذلك «الطابع الواحدى» الذى تميزت به هذه المثالية الجديدة. ولكن المشكلة الأساسية التى تثيرها هذه الفلسفة العقلانية المتطرفة إنما هى مشكلة «الثنائية» الحادة التى أقامتها بين «المحسوس» و«المعقول»، أو بين «الحيوى» و«الروحى». وقد شاء برنشفيك أن يصفى هذه الثنائية فكتب يقول: «إن العالم المحسوس هو عالم الوهم والعذاب؛ هذا هو السبب فى أنه لا يقبل أى تفسير ميتافيزيقى، ولا يحتمل القول بأية علية متعالية. وفى مقابل هذا العالم، تجىء الفلسفة فتصدر حكمها على ما ينبغى أن يكون، وتضع معيار التطبيق العملى لكل من الحياة العقلية والحياة الأخلاقية، وتؤكد الحقيقة الإلٰهية للمثل الأعلى.». وهكذا تجىء «فلسفة الوحدة» فتؤكد ذاتها على أنقاض تلك الثنائية الحادة التى لا مفر لها من التسليم بها. ومعنى هذا أن وهم الحياة الحسية لا يقبل أى تفسير ميتافيزيقى (خصوصًا وقد استبعد برنشفيك كل غائية ميتافيزيقية)؛ فلم يبق لنا سوى أن نقول إن «الروح» وحدها هى الحقيقة الكبرى التى تتجلى لنفسها فى نور اليقين المتزايد يومًا بعد يوم، بينما «الحياة» فى جوهرها تهديد وغموض وظلام مستمر!

بيد أن المهم فى فلسفة برنشفيك ليس هو «تعقل العالم»، بل هو العمل على تحقيق «تقدم الوعى» والمساهمة فى تثبيت دعائم «الوحدة الروحية». وبرنشفيك يمضى إلى حد أبعد مما ذهب إليه ماركس، فيقول إن من طبيعة

« الحقيقة » أنها تتجاوز كل « وعى طبقى » ، كما أن من شأنها باستمرار أن تعلو على كل « طابع جزئى » . والحرية بدورها (وهى فى نظر المفكر الفرنسى مبدأ الحقيقة) تتجاوز أيضًا تلك الضرورة التاريخية أو الديالكتيكية التى يزعم البعض أنهم قد اكتشفوا وجودها فى صميم الأشياء . والحق أنه إذا بقى العلم مجرد « علم بورجوازى » فإنه عندئذ لن يكون هو « العلم » ، وإذا بقيت العدالة مجرد « عدالة پروليتارية » فإنها عندئذ لن تكون هى « العدالة » ، وإذا بقى الدين مسيحيا ، أو إسلاميا ، أو يهوديا ، فإنه عندئذ لن يكون هو « الدين » .. إلخ . وآية ذلك أن الدعامة التى يستند إليها العلم ، أو العدالة ، أو الدين ، إنما هى « وحدة الروح » L'unité de L'esprit . وتبعًا لذلك فإنه ليس ثمة فعل اجتماعى مشروع خارج نطاق « روح الحقيقة » L'esprit de vérité . وحين يقول برنشفيك إن الشرط الضرورى لقيام « الديموقراطية » الحقيقية شرط روحانى فإنه يعنى بذلك أن « الوحدات التى تتكون منها المدينة عناصر روحية » . وإذا كان ذلك كذلك ، فإن خلاص البشرية (كما يقول دعاة الديانات التقليدية) رهن بضرب من « البعث الدينى » . ولكن التحول الحقيقى : La vraie » « conversion لا بد من أن يكون بمثابة تحول إلى الحقيقة الخالصة للروح ، بحيث تتخطى البشرية كافة التقاليد ، وشتى العقائد ، وجميع الاختلافات ، كائنة ما كان نوعها . والحياة الدينية الصحيحة بوصفها مجانسة فى طبيعتها للحياة العلمية ، ما دامت كل منهما متطابقة مع الحياة الروحية — لا بد من أن تؤدى إلى ترقى الحياة الأخلاقية فى نفوسنا ، وبالتالى فإنها لا بد من أن تفضى إلى تحول السياسة نفسها إلى « تربية اجتماعية » تكون الحرية منها بمثابة الغاية النهائية أو الهدف الأقصى . وليس هناك من سبيل إلى تحقق الوحدة الصحيحة الصادقة بين البشر ، اللهم إلا بتحقق التوافق الباطنى بين الحريات فى نور « الحقيقة » .
وأخيرًا يختتم برنشفيك حديثه عن « الدين والفلسفة » فيقول : « إذا كان من قبيل الرجاء أن نأمل فى تحقق خلاصنا بعضنا على يد البعض الآخر ، فإنه لمن اليقين الجازم أن نقطع بأن خلاصنا لن يتحقق إذا أراد له البعض أن يتم على حساب

البعض الآخر » !(١) .

بعض المآخذ التى توجه إلى فلسفة برنشفيك

أما بعد، فقد استهدفت فلسفة ليون برنشفيك للكثير من الحملات النقدية العنيفة، خصوصًا وأن البعض قد وجد فى مثاليته الجديدة مجرد صورة من صور «المذهب الإيقانى» (القطعى): Dogmatisme، على الرغم من الطابع النقدى الذى أراد لها أن تصطبغ به. ولسنا نريد أن ندخل فى تفاصيل النقد الذى تعرض له مذهبه فى «الحكم»، ولكن حسبنا أن نقول إن تصوره للحكم قد أحاله إلى انسجام مزعوم بين حقيقتين جامدتين كل منهما قائمة فى ذاتها، ألا وهما «الواقع فى ذاته» و«الفكر فى ذاته». وهكذا وضع برنشفيك بين القطبين المختلفين: قطب الحكم الرياضى (بوصفه صورة للفكرة المحض، وبالتالى شكلا ضروريا)، وقطب الإدراك الحسى (بوصفه صورة للواقع أو الحقيقة الخارجية) حكم التجريبية العلمية التى تمثل التقدم المطرد لكل من الفكر والواقع. ولا شك أن مثل هذا التأليف المزعوم بين الفكر والواقع لا يزيد عن كونه مجرد «مصادرة على المطلوب»(٢).

هذا وقد تحمس برنشفيك للعلم الحديث (والعلم الرياضى بصفة خاصة) ، فراح يرد كل شيء إلى « العلم » ، ومضى يمجد « الروح الغربية » التى ابتكرت « العلم » ، وكأن خلاص الإنسانية رهن بمكتشفات علماء الغرب (وحدهم دون سواهم) ، أو كأن « توافق العقول » مجرد ثمرة آلية من ثمار تقدم العلم ! ونحن نظن أنه لو قدر لبرنشفيك أن يشهد عصر القنبلة الذرية ، لتغيرت نظرته إلى « العلم » ، بوصفه الأداة الوحيدة للخلاص (أو النجاة) ، ولأعاد النظر فى الكثير من الأحكام التى أصدرها على عبقرية « علماء الغرب » ونحن لا ننكر أن من بعض أفضال « العلم الحديث » على الإنسانية أنه لقن الناس الكثير من

---

(١) Brunschwicg : « Religion et Philosophie » in « Revue de Métaphisique et de Morale », 1635, P. 12.

(٢) Ruggiero : « **Modern Philosophy** » Engl. Trans, 1921, P. 155.

الدروس فى « التعقل » و« التجرد » و« عدم التحيز » ، ولكننا لا نوافق برنشفيك حين يقرر مثلا أن كل تواصل بين العقول لا يمكن أن يتحقق إلا عبر العلم . وحين يتحدث برنشفيك — مثلا — عن دور « الحب » فى « الوحدة الروحانية » ، فإننا لا نظن أنه يريد بالفعل أن يقول إن قانون المحبة قد انتظر قيام « الفيزياء الرياضية » حتى يفرض نفسه علينا ، أو إن العالم وحده هو القدير على الإنصات إلى صوت المحبة ، فى حين أن الجاهل عاجز تمامًا عن ذلك ![١] .

وأما عن آراء برنشفيك فى الدين ، فإنها قد تعرضت أيضًا للكثير من النقد ، خصوصا وأن الفيلسوف الفرنسى الكبير قد صور لنا الدين بصور حقيقية لا تاريخية ، لا زمانية ، وكأن الدين مجرد صلة روحانية بحقيقة لا شخصية تندرج بنا فى عالم الأزلية ! وقد نسى برنشفيك أو تناسى أن « الإلٰه المشخص » وحده هو الذى يمكن أن يستجيب للحب ، وأن الأحداث الزمانية الواردة فى الكثير من الديانات تنطوى أيضًا على دلالات روحية عميقة . والحق — كما لاحظ بعض النقاد — أن ديانة برنشفيك هى ديانة عالم رياضى تصور الحقيقة على غرار السرمدية : Éternité ، فكان من الطبيعى له أن ينفى عن الدين كل طابع زمانى . وفات برنشفيك أن كل امتلاء السرمدية يمكن أن يكون قد تمثل فى لحظة من لحظات الزمان[٢] . ولكن كل هذه المآخذ لا تمنعنا من القول بأن مثالية برنشفيك الجديدة قد أسهمت إلى حد كبير فى جعل النزعة العقلانية أكثر مرونة وأشد تفتحًا ...

---

(١) L. Lavelle : « **La Phil. Française entre les deux guerres** », P. 190.

(٢) Cf. R. Mèhl : « **L'Activité Philosophique en France et Aux Etats Unis,** », Vol, II., PP. 273 – 275.

الفصل الرابع

أندريه لالاند

(١٨٦٧ — ١٩٦٣)

من « العقلانية العلمية » إلى « المثالية الأخلاقية »

حينما يتحدث مؤرخو الفلسفة المعاصرة عن «الحركة العقلانية العلمية» فإنهم يخصون بالذكر أعلامًا ثلاثة فرنسيين هم على التعاقب : ليون برنشفيك، وأندريه لالاند، وإميل ميرسون. والقرابة الروحية بين الاثنين الأخيرين قوية الأواصر : لأن كلا منهما قد كرس معظم جهده لرد «الاختلافات» إلى «الهوية» أو إرجاع «الكثرة» إلى «الوحدة». وعلى الرغم من أن فى فلسفة لالاند عناصر كثيرة قد لا تخلو من طابع وضعى (أو طبيعى)، فإن من المؤكد أن النتائج الأخلاقية العديدة التى استخلصها من أصول مذهبه العقلانى، قد تسمح لنا بإدراج فلسفته تحت اسم «الفلسفة المثالية الجديدة».

حياة لالاند وإنتاجه الفكرى

عاش لالاند حياة طويلة خصبة — بلغت حوالى ستة وتسعين عامًا — كرسها لخدمة الفكر فى الأوساط الجامعية بباريس، وشغل خلالها منصب أستاذ «المنطق وفلسفة العلوم» بالسوربون أمدًا طويلا من الزمن. وقد قدم لالاند إلى مصر ثلاث مرات، قام خلالها بتدريس المواد الفلسفية بالجامعة المصرية القديمة، فتخرج على يده الرعيل الأول من المشتغلين بالفلسفة فى جامعاتنا الحالية. وقد وصفه أحد تلاميذه الأوفياء من الذين تتلمذوا على يديه فى مصر فقال : «إن جميع الذين عرفوه من أساتذة وطلاب يحتفظون له بأجمل الذكرى لسجاياه العالية وعنايته الأبوية بالطلاب فى القاهرة وفى باريس، ومشاركته الفعالة فى إقرار التقاليد الجامعية فى الجامعة الناشئة على العموم، وفى كلية الآداب على الخصوص.».

ولقد خلف لنا أندريه لالاند تراثًا فكريا هائلا أفاد منه معظم مفكرى القرن

العشرين، ولا أحد يجهل ذلك المعجم الفلسفى الهائل الذى استوعب فيه لالاند معظم المصطلحات الفلسفية بطريقة نقدية ممتازة ، فكان بمثابة أكبر « دائرة معارف فلسفية » فى تاريخ الفكر المعاصر . وقد ظهرت أول طبعة لهذا المعجم عام ١٩٢٦ ، بينما راح لالاند يستكمل قاموسه، حتى تضاعفت كلماته فى الطبعة السابعة التى ظهرت عام ١٩٥٦. وليس «المعجم الاصطلاحى والنقدى للفلسفة» سوى مجرد ثمرة من تلك الثمار الفلسفية اليانعة التى قدمها لالاند لطلاب الحقيقة فى العالم أجمع، بعد جهود طويلة بذلها الفيلسوف الكبير خلال نصف قرن من الزمان أمضاه فى مساجلة أهل الفكر، وتعقب ملاحظاتهم، وتحرير التعريفات فى ضوء تعليقاتهم.. إلخ. وحسبنا أن نرجع إلى محاضر «الجمعية الفرنسية للفلسفة»، لكى نقف على المجهود الضخم الذى قام به لالاند فى تحقيق ضرب من «التواصل الفكرى» بين أهل عصره من الفلاسفة والمفكرين.

وقد نشر لالاند عام ١٩٢٩ كتابا هاما فى فلسفة العلوم أطلق عليه اسم: «نظريات الاستقراء والتجريب». ولم يقتصر لالاند فى هذا الكتاب على استعراض أهم النظريات التى قيلت فى تفسير «المنهج الاستقرائى»، بل هو قد حاول أيضًا أن يقدم لنا نظرية جديدة فى الاستقراء، فجعل من «التعميم» دعامة للمنهج التجريبى بصفة خاصة، وللفكر الإنسانى بصفة عامة. ثم عاد لالاند إلى رسالة قديمة كان قد تقدم بها لنيل درجة الدكتوراه فى الفلسفة عام ١٨٩٩،[١] فنقحها وعدل منها ونشرها عام ١٩٣٠ تحت عنوان «الأوهام التطورية» "Les Illusions évolutionnistes". وقد هاجم لالاند فى هذا الكتاب نظرية اسبنسر فى التطور، وراح يحاول أن يفسر لنا الكثير من الظواهر البيولوجية والأخلاقية

(١) كان عنوان رسالة الدكتوراه التى تقدم بها لالاند إلى السوربون كالآتى :
"La dissolution opposée à évolution, dans les sciences physiques et morales." أى : « فكرة الانحلال ، فى مقابل فكرة التطور ، فى كل من العلوم الفيزيائية والعلوم الإنسانية » .

الاجتماعية، بالرجوع إلى مبدأ فلسفى جديد أطلق عليه اسم مبدأ «التمثيل» أو التماثل» Assimilation وهو المبدأ القائل بأن الأشياء لا تفسر إلا بردها إلى ضرب من «الوحدة».

وكذلك نشر لالاند أثناء إقامته بمصر مجموعة من المحاضرات تحت عنوان سيكولوجية أحكام القيمة» (سنة ١٩٢٩)، وكان آخر كتاب ظهر له هو مؤلفه المسمى باسم «العقل والمعايير» Raison et Normes (سنة ١٩٤٨)، وقد ضمن مجموعة من البحث والدراسات الهامة التى كان الفيلسوف قد تعرض فيها لمناقشة الكثير من قضايا الميتافيزيقا، والمعرفة، وفلسفة العلوم... إلخ. هذا علاوة على الكثير من المقالات الفلسفية التى نشرها فيلسوفنا فى العديد من المجلات الفرنسية والإنجليزية والأمريكية خلال حياته الأكاديمية الطويلة.

نظرة لالاند العقلية إلى التطور

حينما ظهرت رسالة لالاند الأولى عام ١٨٩٩، كانت نظرية «التطور» موضع احترام من جانب الغالبية العظمى من العلماء، كما كانت آثارها الفلسفية والأخلاقية موضع قبول من جانب الكثير من رجالات الفكر. ولكن لالاند لم يجد فى الدراسات العلمية المتعلقة بالعالم المادى تأييدًا للفكرة التطورية القائلة بأن التجانس صائر حتما إلى التمايز، وأن الوحدة فى طريقها إلى الكثرة وآية ذلك أن المادة — كما لاحظ لالاند — تسير بالأحرى فى الاتجاه المضاد لأنها تعمل على محو «الاختلاف»، وتسعى جاهدة فى سبيل بلوغ حالة «الهوية» Identité هذا إلى أنه ليس ثمة شيء يتحقق فى العالم إلا وقد كان فى أصله تعبيرًا عن توازن مفقود لم يلبث أن تم استرجاعه. ولكن لالاند لم ينظر إلى مشكلة التطور من وجهة نظر بيولوجية صرفة، بل هو قد نظر إليها أيضا من وجهات نظر وجودية، وأخلاقية، واجتماعية... إلخ. ومن هنا فقد ذهب لالاند إلى أنه إذا كان قانون «الحياة» فى الظاهر هو «التنوع»، فإن قانون «المادة» فى جوهره هو النزوع المستمر نحو «التوحيد». صحيح أن من شأن «الحياة» أن تدخل عنصر «الاختلاف»

أو «التمايز» على «العالم المادى» الذى ينزع بطبيعته نحو «الوحدة» و«الاطراد». ولكن «الحياة» فى الواقع ليست سوى مجرد انتصار مؤقت على «الموت»، فهى تتقدم ببطء نحو ما يسميه العلماء باسم حالة «الموت الطبيعى» بمعنى أنها تتجه نحو حالة انعدام التنوع وتلاشى الاختلاف. وإذا كان هربرت اسبنسر قد ظن أن التطور هو انتقال من «التجانس» Homogéneiete إلى «التنوع» أو «عدم التجانس» Hétérogèniété فإن لالاند يستند إلى قانون كارنو Carnot من أجل القول بأن التطور سائر حتما فى اتجاه التجانس، والتوازن، وتناقص التفاوت بين الطاقة والكتلة. ومعنى هذا أن الحياة مسوقة بطبيعتها نحو التوازن التام والاتحاد المطلق، ما دام قانون المادة هو تحقيق الوحدة واطراد التجانس.

حقا إنه قد يبدو أن الحياة تناقض هذا القانون، ما دامت الحياة تسعى دائمًا فى سبيل صعود ذلك المنحدر الطبيعى الذى يجرف الأشياء جميعًا نحو حالة التوازن التام، فضلا عن أنها لا تكاد تكف — بحكم غريزتها الطبيعية — عن خلق أفراد جدد تمدهم بضرب من الأنانية الفردية، وتشجعهم على التنافس فيما بينهم، وتولد بينهم حربًا عنيفة لا هوادة فيها ولا رحمة من أجل الانتصار على الآخرين والاستمرار فى البقاء... إلخ. ولكن حتى لو سلمنا بأن هذا هو الجهد الذى تطلع به الحياة، فإننا لن نستطيع أن ننكر أن الفشل هو دائمًا حليف هذا الجهد، وكأن الحياة تريد أن ترفع باستمرار «حجر سيزيف» فلا يلبث هذا الحجر أن يعود إلى السقوط من جديد! والحق أنه ليس ثمة حياة لا يكون الموت نهايتها، والموت هو الذى يجىء فيلغى سائر الفروق العابرة التى ابتدعتها الحياة، بحيث قد يكون فى وسعنا أن نقول إن الموت هو بمثابة عود مذهل إلى «المساواة». هذا إلى أن ترقى الحياة نفسها يستلزم من جانب الفرد الكثير من التضحيات. وآية ذلك أن الوظيفتين الأساسيتين اللتين تضطلع بهما الحياة، ألا وهما وظيفة التمثيل ووظيفة التكاثر، تفرضان على الفرد ضربًا من التضحية «أو التنازل عن الذات». فالتمثيل مثلا يدخل إلى الجهاز العضوى مادة غريبة عنه، ولكنه يضطر الكائن الحى إلى التحول أو الاستحالة إلى تلك المادة، والتكاثر يضطر الفرد إلى الاندماج فى فرد

آخر، بحيث يتنازل كل منهما عن ذاته، لكى لا تلبث الحياة أن ترتد إلى الخلية الأولى التى سيكون عليها من جديد أن تقوم بتلك المخاطرة عينها، وأن تصطدم فى طريقها بتلك العقبات ذاتها، لكى تنتهى فى خاتمة المطاف إلى ذلك الفشل نفسه!

والعقل — فيما يقول لالاند — ينحاز بطبيعته إلى جانب المادة، لا إلى جانب الحياة، نظرًا لأن من طبيعة العقل أن يتعارض مع حركة الحياة، مؤثرًا على التنوع واللاتجانس والاختلاف، التوحد والتجانس والتشابه. وليس أدل على ذلك من أن العقل يعمل باستمرار على التقليل من الحيوية العضوية، ويسهم فى زيادة حدة الألم، مما يؤدى بطريقة مباشرة أو غير مباشرة إلى هدم طبيعتنا الفردية، فضلا عن أنه يتمثل عادة على صورة «انتباه»، والانتباه ظاهرة من ظواهر «التوقف» أو «الإعاقة» لسير النزوع الغرزى. هذا إلى أن العقل هو الذى يخترع العلم، والعلم حقيقة تصدق بالنسبة إلى كافة العقول، وبالتالى فإن من طبيعة العقل أن يهدف إلى «التوحيد» بوصفه المثل الأعلى لكل معرفة عقلية. وحين يعمد العلم إلى رد «كثرة» الموضوعات إلى «وحدة» الفكرة، وحين يستبعد تنوع الكيفيات لحساب تجانس المكان، وحين يتخذ من نزوع العالم المادى نحو التوازن موضوعًا لبحثه ونموذجًا لنشاطه الخاص، فإنه عندئذ إنما يقدم لنا الدليل على أن وظيفة العقل الأساسية هى رد «الكثرة» إلى «الوحدة».

وإذا كانت نزعة برجسون الروحية قد انتصرت للروح على المادة، فإن نزعة لالاند الروحية تنتصر للعقل على الحياة نفسها. والعقل — فى نظر لالاند — وظيفة تأليفية تنزع نحو البحث عن المتشابهات، وتميل إلى الكشف عن أوجه التوافق. فالعقل أداة تمثيل وتوحيد، وهو لا يفسر الأشياء إلا إذا أرجعها إلى ضرب من الوحدة أو الهوية أو المساواة. ولا غرو، فإنه ليس ثمة علم بالجزئى، فضلا عن أن من شأن العقل باستمرار أن يعمد إلى «التمثيل» عن طريق عملية «التصنيف». وإذا كان من شأن «الوجدان» أو «الانفعال» أن يفرق بين الناس، فإن «العقل» يعمل جاهدًا فى سبيل التوحيد بين أفكارهم. ولا شك أن الناس يسيرون قدمًا نحو هذا الهدف، حينما يرون ما بين الأشياء من تشابه، وحينما

يفطنون إلى وجود «هوية» من وراء «الاختلاف». وهذا هو السبب فى أن العقل قد عمل دائمًا على توجيه التقدم البشرى فى اتجاه مضاد تمامًا للغريزة البيولوجي والتطور المتنوع. وعلى حين أن الغريزة تدعو إلى الصراع والتنافس من أجل البقاء، نجد أن العقل ينزع نحو الاتحاد، ويسعى فى سبيل القضاء على شتى عوامل الفردية (أو الأنانية). وإذن فإن التطور البشرى هو فى صميمه انتقال من حال التفاوت والنزاع والاختلاف، إلى حالة التجانس والتوافق والاتحاد.

نزعة لالاند العقلية المفتوحة ...

إذا كان الفلاسفة العقليون قد اعتادوا أن ينسبوا إلى «العقل» طابعًا جامدً ثابتًا، فإننا نجد لالاند يهبط بالعقل إلى مستوى «التاريخ»، لكى يجعل منه مظهر لحركة «التمثيل» أو «التوحيد» التى تعمل عملها فى مجرى التقدم البشرى وحسبنا أن ننظر إلى شتى مظاهر النشاط البشرى، سواء أكانت علومًا أم فنونًا أ أخلاقًا، لكى نتحقق من أنها جميعًا تعبر عن عملية «التمثيل» التى ينتقل العقل بمقتضاها من الكثرة والتنوع إلى الوحدة والتجانس. وقد لخص لالاند كل نظريت العقلانية حينما كتب يقول: «يبدو لى أن من شأن كل فعل أو قول أو فكر، حين يُوَجَّه نحو المقولات الثلاث المُوَجِّهة لكل طبيعتنا الواعية (ألا وهى المنطق والأخلاق، والجمال) أن يدفع بالعالم إلى التحرك فى اتجاه مضاد لاتجاه التطور بمعنى أنه يقلل مما فى العالم من استقلال وتمايز فردى، لكى يحل محلهما التماثل والتحرر. وإذن فإن من شأن تلك [المقولات العقلية] أن تجعل الأفراد أقل اختلافًا بعضهم عن البعض الآخر، وأن تحدث لدى كل فرد منهم ميلا، لا نحو استيعاب العالم فى صميم فرديته (كما هو الحال لدى الحيوان)، بل نحو تحرير ذاته عن طريق تحقيق ضرب من التطابق أو التوحد بينه وبين أقرانه، بحيث يتخلص من حالة «التمركز الذاتى» التى تدفعه نحوها طبيعته البيولوجية وآثار البنايات العضوية التى تقحمه فيها الحياة»(١) .

---

(١) Lalande : « Les Illusions Evolutionnistes », 1930, PP. 142-3.

وإذا كنا نلمح لدى لالاند ثقة لا حد لها فى «العقل»، فذلك لأن الفيلسوف
فرنسى الكبير قد تصور «العقل» على أنه قدرة حية خلاقة تعبر عن «إرادة توحيد»
لكن لالاند يفرق بين «العقل المكوَن» Raison constituée (بفتح الواو) الذى
و عبارة عن مجموعة من المبادئ الثابتة الجامدة كمبدأ الذاتية (أو الهوية)،
«العقل المكوِن» Raison constituante (بكسر الواو) الذى هو عبارة عن
مموع العمليات التى يستطيع الذهن البشرى عن طريقها أن يدرك أوجه الاتفاق
و التماثل، فيما وراء شتى مظاهر الاختلاف أو التفاوت. والمهم — فى نظر لالاند
— أن للعقل طابعًا معياريا يجعل منه وظيفة تمثيل أو توحيد، وبالتالى فإن العقل
لتمس مثله الأعلى دائمًا فى الهوية والاتفاق، لا فى الكثرة والاختلاف. وهذا هو
لسبب فى أن بعض مؤرخى الفلسفة المعاصرة (من أمثال بربيه) قد أطلقوا على
زعة لالاند الفلسفية اسم «العقلانية المفتوحة» لا سيما وأنهم قد لاحظوا أن
«النشاط العقلى» — فى رأى فيلسوفنا — لا ينحصر فى معرفة بعض الماهيات
لثابتة، ولا يقتصر على مراعاة بعض القواعد المجردة بل هو بمثابة نشاط منتظم
مطرد ينحو دائمًا نحو تحقيق الاتحاد بين كافة الأذهان.

وحينما يتحدث لالاند عن «القيمة»، فإنه يعنى رد فعل يقوم به العقل ضد
الحياة: لأنها تعبر عن «إرادة توحيد» يضطلع بها العقل البشرى ضد شتى ضروب
التنوع (أو اللاتجانس) القائمة فى الحياة. وهذه «الوظيفة التوحيدية» التى يقوم
بها العقل البشرى فى مضمار المعرفة والعمل على السواء، تتجلى على أنحاء ثلاثة:
فإن العقل يعمل على تحقيق التماثل بين الأشياء والأشياء بمقتضى الفعل الذى
يفسرها به، وهو يعمل على تحقيق التماثل بين الأشياء والذهن بمقتضى الفعل الذى
يجعلها به معقولة فى نظرنا، ثم هو يعمل أخيرًا على تحقيق التماثل بين الأذهان بعضها
وبعض، فيكمل بذلك حركتنا التقدمية نحو «المعقولية».. وهذه الأشكال الثلاثة
من «التمثيل» أو «التوحيد» تدلنا على أن المثل الأعلى الذى يهدف إليه العقل
البشرى إنما هو حالة «التجانس» التى تختفى معها شتى مظاهر التعدد والتنوع
والاختلاف، لكى تحل محلها حالة التوحد والتشابه والتوافق. ومعنى هذا أن العقل

ـــ فى نظر لالاند ـــ نصير دائم للشبيه أو المماثل، وخصم لدود للمخالف أو المغاير.

مثالية لالاند الأخلاقية وطابعها الإنسانى ...

يطبق لالاند مبدأه الميتافيزيقى العام على الأخلاق فيقول: إن الأخلاق ثمرة للعقل، لا للحياة. وهى لا تعلمنا شيئا آخر سوى التخلى عن الأنانية، على اعتبار أن الأنانية هى (على وجه التحديد) التعلق بالاختلاف الفردى، أو حب التمايز الذاتى. والأخلاق فى نظر لالاند ترتد إلى فضيلتين أساسيتين ألا وهما: العدالة والمحبة. والمقصود بالعدالة وضع حد أمام اندفاع الحياة، بحيث لا ندع النوازع الحيوية الفردية تتحكم فى العلاقات القائمة بين الناس. وأما المقصود بالمحبة (أو الإحسان): La charité فهو بذل الذات أو التضحية بالنفس أو «فقدان الذات فى الآخرين». وليس ثمة «حكمة» لا تنصح الفرد بالانسحاب من المعركة، على اعتبار أن مثل هذا الاعتزال هو السبيل الأوحد للتهرب من الألم. وليس ثمة دين لا يصب جام اللعنة على الجسد، أو لا يجعل من الفضيلة مقاومة للشهوة، أو لا يدعونا أخيرًا إلى التأمل الدائم فى الموت، أو لا يهيب بنا ـــ منذ الحياة الحاضرة ـــ أن نحقق فى أنفسنا ذلك التجرد التام الذى لا بد للموت يومًا من أن يجىء فيحيلنا إليه ![(١)].

والحق أن الأخلاق ـــ فيما يقول لالاند ـــ تقوم أولا وبالذات على رفض كل ما من شأنه أن يحيل الفرد إلى مجرد «وظيفة». وإذا كان ثمة تعارض بين القيم الأخلاقية و«النزعة العضوية»، فذلك لأن من شأن هذه النزعة أن تهبط بالفرد إلى مستوى الوظيفة البيولوجية التى تقوم بها الخلية فى الجسم. وحين يقول لالاند إن البشرية سائرة حتما فى طريق التوافق والاتحاد، فإنه لا يعنى بذلك أن الأخلاق الفردية ستمحى لحساب أخلاق أخرى اجتماعية يكون قوامها التوافق العضوى أو التجانس البيولوجى، وإنما يريد لالاند أن يظهرنا على أن تقدم المدنية يقترن دائمًا باختفاء ضروب التنوع أو التباين فى التشريع والعادات والسنن

---

(١) Lavelle : «La Philosophie française entre les deux guerres», P. 206-7

الاجتماعية.. إلخ. وفى هذا يظهر الخلاف الشاسع بين كل من رينان Renan ولالاند: لأن «التقدم المطرد نحو الهوية» عند لالاند لا يساوى مطلقًا حلم رينان «باندماج الكون كله فى جهاز عضوى واحد»(١). وقد نتوهم أحيانًا أن «التخصص» مظهر من مظاهر التقدم، ولكن الحقيقة أن التخصص مجرد مظهر لحاجة عضوية، فى حين أن التقدم يستلزم القضاء على كل مظهر من مظاهر العبودية للضرورة البيولوجية، وبالتالى فإنه يقتضى منا التحرر من أسر «الوظيفة» التى تضطرنا إليها بعض الحاجات الاجتماعية. وحسبنا أن ننظر إلى الاتجاه الحقيقى للترقى الاجتماعى، لكى نتحقق من أننا سائرون فى الطريق إلى إلغاء الفوارق الطبقية، وشتى ضروب التفاوت بين الفئات الاجتماعية، كما أن نظام الأسرة نفسها — بوصفها وحدة اجتماعية مستقلة — قد أخذ يتراجع شيئًا فشيئًا. هذا إلى أن معظم المجتمعات الحديثة قد نجحت فى تحقيق المساواة بين الرجل والمرأة من الناحيتين المدنية والأخلاقية، كما انتشرت أيضًا فى شتى بقاع العالم فكرة المساواة بين الأفراد فى الحقوق والواجبات القانونية والسياسية.

وإذن فإن الإنسانية لا تسير فى الاتجاه نحو المزيد من التفاوت والتمايز، بل هى سائرة فى الاتجاه نحو تحقيق قسط أوفر من التساوى والتوافق. وليس «الصراع» كما ظن فلاسفة القرن التاسع عشر هو السبيل إلى التقدم، بل إن «الاتحاد» هو المظهر الأوحد للتقدم البشرى. وحسبنا أن ننظر إلى أهل المجتمعات الحديثة، لكى نتحقق من أنهم جميعًا قد أصبحوا يجدون لذات مشتركة فى تذوق منتجات العلم وآثار الفن وثمار الحياة الطيبة. ولكن لالاند لا يتصور هذا «الاتحاد» أو «التوافق» على أنه مجرد نتيجة حتمية لقانون طبيعى، بل هو يرى أنه «معيار» نسهم بإرادتنا فى العمل على تحققه، أو «قيمة» نعمل بحريتنا على تثبيت دعائمها فى عالم الإنسان.

(١) Colin Smith : « Contemporary French Philosophy », London, Methuen, 1964, P. 162.

أخلاق لالاند : أهي أخلاق فردية ؟

ولو أننا نظرنا الآن إلى فلسفة لالاند الأخلاقية، لتبادر إلى أذهاننا لأول وهلة أنها أخلاق عقلية مثالية، تضحى بالفرد لحساب الجماعة، وتعلى من شأن القيم الأخلاقية على حساب الحياة العضوية. ومن هنا فقد حكم بعض مؤرخى الفلسفة المعاصرة على أخلاق لالاند بأنها أقرب إلى «الأخلاق المغلقة» منها إلى «الأخلاق المفتوحة» (إذا كان لنا أن نستخدم الاصطلاح البرجسونى المعروف). ولكن الواقع أن لالاند لم يرد أن ينتقص من قيمة «الفرد» — كما خيل إلى بعض الباحثين — بل كل ما هنالك أنه قد تحقق من أنه لا سبيل إلى إقامة الأخلاق على أسس فردية خالصة، فكان لا بد له من أن يقيم الأخلاق على دعائم إنسانية تعلو على الحياة الفردية الضيقة. وعلى الرغم من أن لالاند قد دافع عن الحقوق المشتركة لكل فرد عاقل ضد شتى النزعات الجماعية الاستبدادية، إلا أنه قد اعترض فى الوقت نفسه بكل شدة على تلك «الفردية الفوضوية» التى دافع عنها فيلسوف مثل ماكس اشترنر Max Sterner. وأما تلك النزعات السياسية التى تقول بأن «الدولة» أسمى من «الفرد»، وأنه لا بد من التضحية بمصلحة الفرد لحساب الجماعة، فإنها كثيرًا ما تكون — فى رأى لالاند — مجرد حيلة يصطنعها بعض الساسة للعمل على إشباع حب الفرد (ألا وهو الحاكم، فى هذه الحالة) للسلطة، وميله إلى فرض سيطرته على الآخرين. وهذا هو الخطأ الذى وقعت فيه معظم الحكومات الاستبدادية والإمبريالية فى العصور الحديثة.

وهنا قد يقال: «ولكن ما قولكم فى تلك الحكومات التى تحشد كل قوانينها وأنظمتها السياسية من أجل العمل على تحقيق أسباب المساواة بين المواطنين؟» ورد لالاند على هذا التساؤل أن كثيرًا من الحكومات التى تتخذ من «المساواة» مثلا أعلى لها، تصطنع مع ذلك من وسائل العسف والقهر والاضطهاد والتعذيب ما قد يدفعنا إلى القول بأنها لا بد حتما من أن تصل إلى نتيجة مضادة. ومهما كان الغرض الذى تستخدم من أجله القوة (حتى ولو كان الغرض من الحرب هو منع وقوع الحرب)، فإن من المؤكد أن اصطناع هذه الوسيلة لا يحقق مطلقا الغاية

المنشودة منها. ويضرب لنا لالاند مثلا فيقول إن الحركة الشيوعية التى ظهرت فى الأصل للقضاء على التفاوت الطبقى والاستغلال الرأسمالى وشتى ضروب الاحتكار الاقتصادى، لم تلبث أن تنكرت لمبادئها الأصلية حينما وقعت تحت تأثير النظرية التطورية التى كانت سائدة فى وقت ظهورها. وهكذا تحولت الشيوعية نحو المذهب الواحدى المتضمن فى المادية الاقتصادية، وراحت تنادى بأنه لو ترك كل شىء لذاته، لتحرك فى نفس الاتجاه المطلوب. وبعد أن كانت الشيوعية تنادى أولا وقبل كل شىء بمبدأ المساواة والتوافق، أصبحت تقول بأن المجتمع اللاطبقى لن يظهر إلا على أعقاب حرب الطبقات، وأنه لا بد بالتالى من العمل على إخضاع الخصم أو استئصاله، حتى يتم لها القضاء نهائيا على كل عداء طبقى! وهكذا يخلص لالاند إلى القول بأن الشيوعية أغنى وأحفل من الرأسمالية نفسها بالمتناقضات الباطنيـة، لا سيما وأن الرأسمالية تتسم بطابع «تطورى» أكثر اتساقًا وأعظم اتساعًا![١]

والحق أننا لو عدنا إلى كتاب لالاند الأخير المسمى باسم «العقل والمعايير»، لوجدنا أنه يقول عن نفسه إنه صاحب «نزعة فردانية» Individualiste. ولكن هذا لا يعنى أن لالاند يعادى «النزعة الاجتماعية»، كما أنه لا يعنى فى الوقت نفسه أن يكون فيلسوفنا قد ارتمى فى أحضان النزعة الجماعية الاستبدادية! وآية ذلك أن «الفرد» المعادى للنزعة الاجتماعية يشق طريقه بمفرده، دون أن يعبأ بالمشاركة فى القيم أو العمل على امتلاكها. وأما صاحب النزعة الجماعية الاستبدادية، فإنه يتصور «المجتمع» على أنه مجرد «جهاز عضوى» يوجد الناس من أجله، ولا بد لهم من أن يضحوا بشتى قواهم (أو كافة إمكانياتهم) فى سبيله. وعلى الرغم من أن صاحب النزعة الجماعية الاستبدادية قد يصدر فى مذهبه هذا عن إيمان ضمنى بالتطور، وثقة كامنة بقدرة المجتمع على سيادة «الحياة الفردية»، إلا أنه يشترك فى الوقت نفسه مع صاحب النزعة الفردية الرومانتيكية فى مجاراة «الغريزة». بدلا من الاستمساك «بالعقل». وأما «الفردانية الحقة» — فى رأى لالاند — فهى تلك التى تكون بمثابة «تعبير ذاتى» يخدم مصلحة الفهم المتزايد، وينحو نحو العمل على

---

(١) C. Smith : « Contemporary French Philosophy », PP. 162-3.

زيادة المشاركة العقلية بين الأفراد. وليست شتى الأعمال الإبداعية التى اضطلع بها بعض الأفراد الممتازين على مر الزمن، سواء فى مضمار التفكير، أم فى مضمار العلم، أم فى مضمار الأخلاق، أم فى مضمار السياسة، أم فى مضمار الفن، سوى مجرد محاولات إنسانية من أجل خلق «تراث إنسانى موحد» أو «بناء عقلى مشترك». ومهما اختلفت جهود العباقرة من رجالات الإنسانية، فقد كان هدفهم جميعًا هو العمل على تزايد التفاهم بين الناس، والحرص على خلق «مناخ فكرى» مشترك بين البشر أجمعين. وبهذا المعنى قد لا يصح أن نقول إن هناك أنشطة بشرية واقعية، وأخرى مثالية (أو معيارية)، بل ربما كان الأدنى إلى الصواب أن نقول إن كل أنشطة البشر مثالية (أو معيارية)، من حيث إنها جميعا لا بد من أن تتطلب سيطرة العقل على المادة، كما أنها لا بد من أن تهدف إلى تغليب «التشابه» على «الاختلاف». ولكن هذا لا يعنى أن يخلق الفنانون شيئا واحدًا بعينه، أو أن يتخذ البشر أجمعون فى سلوكهم معايير واحدة بعينها، وأن يحاول العلماء الوصول بنظرياتهم إلى مستوى الحقائق الأزلية الأبدية، بل كل ما هنالك أنه لا بد للأصالة Originalité من أن تكون فى متناول الجميع، وإن كان من المستحيل ـــ بطبيعة الحال ـــ أن تكون صفة يتصف بها الجميع!

وقصارى القول إنه لا سبيل لنا إلى إقامة سلام بشرى حقيقى، اللهم إلا بالعمل على التخفيف من حدة ذلك الطموح الطبيعى الذى يدفع بالموجود الحي نحو القضاء على الآخرين، من أجل إشباع لذاته الخاصة. وإذا كانت «الأخلاق» فى صميمها معارضة للأنانية البيولوجية، فذلك لأن «القيم الأخلاقية» لا يمكن أن تقوم إلا على أنقاض «النزعة العضوية المتطرفة. وما دام «العقل» حليف «القيم» وركيزة «المعايير»، فستظل «الأخلاق» الحقيقية ضربًا من المثالية العقلانية التى تنتصر للقيمة ضد «الواقعة»، وللعقل ضد «الحياة»(١).

---

(١) Lalande : "La Raison et les Normes", 1948 pp. 168-170.

نظرة عامة إلى فلسفة لالاند ....

لو أننا ألقينا الآن نظرة عامة على فلسفة لالاند، لوجدنا أن هذه الفلسفة هى على النقيض تمامًا من فلسفة برجسون، نظرًا لأنها ترفض الميتافيزيقا الحيوية، وتنكر إمكان تحقيق «خلاص» الفرد (أو نجاته)، باعتباره فردًا مستقلا قائما بذاته. ولكن فلسفة لالاند أيضًا هى على النقيض من «الأخلاق الاجتماعية» التى نادى بها دوركايم، نظرًا لأن لالاند يأبى أن يضحى بالقيمة الإنسانية الفردية فى سبيل أية حقيقة اجتماعية عليا... ومن هنا فقد بقى لالاند نصيرًا للنزعة العقلانية العلمية، والأخلاق المثالية الإنسانية لا سيما وأنه قد وجد فى «العلم» أداة فعالة للتقريب بين الناس، كما وجد فى «الأخلاق» وسيلة ناجعة لتحقيق التوافق بين البشر. وهكذا ظل لالاند يدعو إلى إحلال التوافق والمشاركة والاتحاد، محل التنازع والصراع والاختلاف. وماذا عسى أن يكون «العقل» فى نظر لالاند إن لم يكن أولاً وبالذات «إرادة توحيد»؟

وربما كان من بعض محاسن هذه الفلسفة أنها قد استندت إلى أحدث انتصارات العلم من أجل إعادة الثقة إلى عقول الناس بقضايا الحياة الروحية، وزيادة إيمانهم بالقيم الأخلاقية التى طالما عاشت عليها الإنسانية فى كافة الأزمنة. ولكن فلسفة لالاند — مع ذلك — تولد لدى الإنسان العادى (إن لم نقل لدى الفيلسوف أيضًا) ضربًا من الحيرة الفكرية: نظرًا لأنها تميل إلى القول بأن العقل أكثر توافقًا مع المادة منه مع الحياة، وكأن الحياة اختراع شيطانى يهدف إلى عرقلة حركة «المساواة» التى هى القانون الأسمى للعالم المادى، فى حين أن من شأن العقل أن ينتصر للمعقولية والعدالة، فيعمد إلى إعادة السلم إلى العالم، بعد أن كانت الحياة قد جاءت فأشاعت فيه الاضطراب والقلق والاختلاف. ولكن المادة لا تتكون إلا من أجسام جامدة، فلا بد للحياة أن تجىء فتبث فى تلك الأجسام الميتة قبسًا من روحها، وهى لا تنجح فى هذا السبيل اللهم إلا إذا عملت على مقاومة قصور المادة، وعمدت إلى الوقوف فى وجه تلك الحركة التى تقتاد المادة نحو التشتت والسكون. وتبعًا لذلك فإنه ليس من المحتمل أن تكون

للمادة قيمة أعظم من الحياة، خصوصًا وأن كلمة الحياة تثير فى أذهاننا الكثير من الوعود والآمال: نظرًا لأن الحياة تعنى عادة (فى نظرنا) الوجود، والقوة، والمبادأة، والخلق والإبداع. ومن هنا فإن الحياة أسمى بلا شك من كل شيء آخر، حتى أننا لا نقدر أفضل الأشياء، اللهم إلا إذا كانت تتمتع بضرب من الحياة. وعلى حين أن لالاند كان أميل إلى القول بأن «العقل» ينطوى على «إنكار للحياة» نجد أن الأدنى إلى الصواب أن يقال إن العقل نفسه هو أعلى شكل من أشكال الحياة، بحيث إنه حتى إذا بدا — فى الظاهر — أن العقل يناقض الحياة، فإنه فى الحقيقة لا يناقض مبدأها وأصلها، بل يناقض تحددها وانحصارها. وهذا هو السبب فى أن العقل لا يريد للحياة أن تهبط إلى حالة «الاستواء» (أو اللامبالاة) التى تجذبها نحوها المادة بغير انقطاع، بل هو يسعى دائمًا نحو تحريرها من المادة التى تستبقيها وتحتبسها، حتى يضمن لها المزيد من الترقى والاتساع إلى غير ما نهاية[1].

وأما عن رأى لالاند القائل بأنه «هيهات للفرد أن يحقق خلاصه بمفرده»، فإنه يدل على إيمانه العميق بما بين البشر من «وحدة مصيرية»، ما دام «التماثل» هو المبدأ الأسمى الذى يحكم شتى العلاقات الإنسانية. وليس من شك فى أن لالاند على حق حين يقرر أنه لا يمكن للفرد أن يحقق مصيره، اللهم إلا إذا تضافر مع غيره من بنى البشر فى نطاق تلك الوحدة الإنسانية المشتركة. وهو على حق أيضًا حين يأبى أن يجعل من الفرد مجرد «وظيفة خاصة» (تقوم على التخصص) فى عالم عضوى منظم، وكأن الكون مجرد جهاز آلى ليس الأفراد فيه سوى مجرد تروس! وربما كان لالاند محقًا كذلك حين يقرر أن كرامة كل فرد تنحصر أولا وقبل كل شيء فى امتلاكه لقوة (أو ملكة) «الكلى»: L'universel. ولكن الفيلسوف الفرنسى الكبير لم يفطن إلى أن كل فرد منا «نسيج وحده» فى العالم، وأنه لا سبيل بالتالى إلى استبداله أو إحلال غيره محله. وهذا هو السبب فى أن لالاند لم يعر «المصير الفردى» كبير اهتمام. وكأن عبقرية الفرد لا تسير جنبًا إلى جنب مع درجة

---

(١) L. Lavelle : "La Philosophie **francaise entre les deux guerres.**", 1942, pp. 209 – 210.

متيازه الفردى وتميزه الشخصى. ولكن من المؤكد أن درجة ذكاء الفرد تتناسب تناسبًا طرديا مع سعة نظرته، وبالتالى مع ما لديه من قدرة على رؤية أصغر لفروق فى العالم! وعلى الرغم من أن «المحبة» تحقق ضربًا من «الوحدة» بين لكائنات الفردية، إلا أن من شأن هذه «الوحدة» نفسها أن تجىء فتخلق شخصية» أولئك الذين تجمع بينهم عن طريق الحب، بحيث إن «الحب» ليتخذ طابع «الولادة» لا «الموت»! وليس «القلق» الذى يستشعره الوعى الفردى فى كثير من الأحيان، سوى مجرد تعبير عن إحساسه العميق بأن قرارة الوجود لا تُلمس إلا فى أعماق ذاته هو، وأن دراما الحياة لا تتحقق إلا فى طوايا وجوده هو! وحين يدرك الوعى الفردى أن رسالته الخاصة تفرض عليه ضربًا من لتضحية، فإنه عندئذ لا يقبل لنفسه الفناء إلا لكى يعلو على ذاته، عالمًا بأن خلاصه رهن بانفصاله عن ذاته.

وأخيرًا قد يكون من العسير أن نوافق لالاند على القول بأن «الاختلاف» أو التباين» دائما أولى، وأنه لابد لقوانين المادة والفكر المتآزرة من أن تجىء فتعمل على محو ذلك التباين أو الاختلاف. صحيح أن «الاختلاف» قد يكون بالنسبة لى الكائن علامة على انحصاره أو إشارة إلى تحدده، ولكنه فى الوقت نفسه علامة على خصوبته وإشارة إلى ثرائه. والواقع أن «الاختلاف» ضمان للتمايز، وباعث على المبادأة، فليس من الضرورى لتحقق عملية التآزر مع «الكل»، أن تزول الفوارق» أو أن تمحى «الخلافات». وكثيرًا ما يكون «الاختلاف» هو المناسبة سعيدة التى يتحقق فيها ذلك التوافق العجيب بين «الجزئى» و«الكلى»، فتكون سة المصور الصغيرة أو نغمة الموسيقار السريعة، أو لحظة الانطباع الحسى عابرة، فرصة متواتية لتلاقى الإنسان الفردى مع «**الكون**» فى حضرة مباشرة كشف له من خلالها «**الكل**». وإذا كان مشهد «التباين» الكائن فى العالم قد ع لالاند، حتى خيل إليه أنه لا بد للعقل من أن يعمل على إحلال «التشابه» محل لتباين»، فربما كان فى وسعنا أن نقول إن «التباين» هو — بوجه ما من الوجوه — ظهر الأكبر لكل ما فى العالم من «ثراء»!.

الفصل الخامس

بندتو كروتشة

(١٨٦٦ ــ ١٩٥٢)

بين « الهيجلية الجديدة » و« المثالية التاريخية »

ليس بين الفلاسفة المعاصرين فيلسوف تنوع نشاطه الروحى قدر ما تنوع نشاط كروتشة: فقد كتب الفيلسوف الإيطالى الكبير فى الحضارة والتاريخ، كما اهتم بدراسة علم الجمال والنقد الأدبى، كما خاض فى العديد من مشكلات المنطق والميتافيزيقا والأخلاق، فضلا عن اهتمامه بدراسة بعض مسائل الاقتصاد والسياسة، إلى جانب عنايته بالكتابة عن بعض رجالات الأدب من أمثال شكسبير وجوته وغيرهما.. إلخ. وعلى الرغم من أن بعض مؤرخى الفلسفة قد شاءوا أن يطلقوا على كل فلسفة بندتو كروتشة اسم «النزعة الهيجلية الجديدة»، إلا أن من المؤكد أن نشاط كروتشة الفلسفى قد تجاوز بكثير حدود «المثالية الهيجلية». صحيح أن كروتشة قد خلع على «التراث الهيجلى» طابعًا جديدا استمده من تاريخ الفلسفة الإيطالية، إن لم نقل من أصول الحضارة الرومانية، ولكن جهده الفلسفى لم ينحصر بتمامه فى الاقتصار على إحياء المثالية الهيجلية. وقد اعترض كروتشه نفسه على إلحاق اسمه بالمدرسة الهيجلية، لا لأنه كان ينكر تأثره بهيجل، ولكن لأنه كان يرفض أصلا فكرة «المدارس الفلسفية». والواقع أن كروتشة يرفض مبدأ تفسير المذاهب الفلسفية فى الفكر المعاصر على أنها مجرد «إحياء» لبعض النزعات الفلسفية التى كانت سائدة فى عصر سابق. وحجة كروتشة فى ذلك أن حقيقة أى تفكير (إذا كان تفكيرًا بمعنى الكلمة) لا بد من أن ترتبط باللحظة التاريخية التى شرع الفيلسوف عندها فى التفكير. ومعنى هذا أن الفكر الفلسفى الأصيل لا يقبل الرد فى أى تفكير سابق، ولا يمكن أن يفهم بمجرد الاقتصار على إرجاع عناصره إلى أى مذهب آخر متقدم عليه تاريخيا

وهذا ما حدا بكروتشة إلى القول بأن الفكر الفلسفى الصحيح «محاولة لا تقبل التفسير عن طريق بعض عناصر التأثير».

بيد أن المفكر الإيطالى الكبير يقر هو نفسه بأنه لا بد لكل مفكر من أن يكون قد عرف فى تاريخه أساتذة أحدثوا فى حياته العقلية «صدمة فكرية»، فكانوا بمثابة نقطة الانطلاق التى شرع من بعدها فى التفكير لحسابه الخاص. وليس من شك فى أن «هيجل» يمثل تلك الشخصية الفلسفية الكبرى التى تركت آثارًا عميقة هائلة فى كل تفكير كروتشة، بدليل قوله: «لقد كان هيجل آخر عبقرية نظرية عظيمة ظهرت فى تاريخ الفلسفة: عبقرية من طبقة أفلاطون وأرسطو، وديكارت، وڤيكو، وكانط. ولم تظهر بعده سوى مذاهب صغرى، إن لم نقل مجرد تابعين لم يكن لهم كبير وزن»(١). لا غرو، فقد كانت الصحبة الطويلة التى قضاها كروتشة مع الفكر الهيجلى هى السبب فى اتخاذه من «الجدل الهيجلى» نقطة انطلاق له، فضلا عن تمسكه ببعض العناصر التاريخية التى استبقاها من الفكر الهيجلى. ولكن كروتشة استبعد أيضًا من «المثالية الهيجلية» كثيرًا من العناصر، بدعوى أنها قد أصبحت ميتة أو فى ذمة التاريخ، وهذا ما حدا به إلى وضع كتاب فى الفلسفة الهيجلية سماه باسم: «ما زال حيا، وما طواه الموت فى فلسفة هيجل»! وقد شاء كروتشة فيما بعد أن يلخص قصة تأثره بهيجل فكتب يقول: «إننى لأشعر بشىء من الأسى حينما أجد نفسى مضطرًا إلى أن أقول عن هيجل ما قاله كاتولوس Catullus عن لزبيا Lisbia، أجل، فأنا لا أستطيع أن أعيش معه، ولا أستطيع أن أعيش بدونه»!.

---

(١) B. Croce : "**My Philosophy**", Trans. by E. F. Carritt, London, Allen & Unwin, 1951, p. 13.

تطور كروتشة الروحى وإنتاجه الفكرى

ولم يكن هيجل أول مفكر التقى به كروتشة فى مرحلة التعلم، بل لقد التقى قبله بأبى المادية الجدلية كارل ماركس. وآية ذلك أن الفيلسوف الإيطالى كان يدرس على يد الأستاذ لابريولا Labriola (المفكر الاشتراكى المعروف)، فكانت الفترة التى قضاها فى الاستماع إلى محاضرات أستاذه الماركسى فى التصور المادى للتاريخ والنظرة الاشتراكية إلى الاقتصاد السياسى، سببًا فى اهتمامه بدراسة «فلسفة المادية الجدلية» والعناية بفهم مبادئ «الجدل الماركسى». وقد كانت ثمرة هذه الدراسات سلسلة من المقالات النقدية جمعها كروتشة من بعد فى مجلد واحد تحت اسم: «المادية التاريخية والاقتصاد الماركسى» (بارى سنة ١٩٠٠). وقد اعترف كروتشة فيما بعد بأن «لابريولا» كان أول من لفت نظره إلى أهمية «الجدل»، وإن كان كل اهتمام هذا المفكر الماركسى قد انصرف إلى دراسة «الديالكتيك المادى». ولم يلبث كروتشة أن تحقق من استحالة التوفيق بين «الجدل» و«المادة»، فراح يفند «الديالكتيك المادى»، كما مضى يحمل بشدة على التصور المادى للتاريخ. وعلى الرغم من أن كروتشة قد التجأ إلى هيجل بعد رفضه لماركس، إلا أنه قد رفض فلسفة التاريخ فى صورتيها الهيجلية والماركسية معًا! وكانت حجة كروتشة فى هذا الرفض إنكاره لفكرة وجود «روح كلى» يتطور عبر التاريخ تطورًا حتميًا.ولم يقتصر كروتشة على رفض مبدأ «الحتمية التاريخية» الذى يجعل من التاريخ سلسلة من الأحداث الضرورية التى لا موضع فيها لأية إرادة بشرية بل هو قد رفض أيضًا الفكرة القائلة بوجود «دهاء عقلى» أو « حيلة عقلية» تتحكم فى مجرى التاريخ كله. وسنرى فيما بعد كيف رفض كروتشة تطبيق المنطق الجدلى على التاريخ وكيف ذهب إلى أن المقولات الهيجلية لا تصلح لتفسير شتى مظاهر نشاطنا الروحى.

وقد التقى كروتشة فى مدينة بيزا Pisa بزميله الجامعى جنتيلة Centile، فلم يلبث الصديقان الإيطاليان أن تعاونا على إصدار مجلة «النقد» Critica (التى ظهر

العدد الأول منها عام ١٩٠٣)، وكان صدور هذه المجلة دافعا لكروتشة على المشاركة فى الحركات الفكرية العالمية، وحافزًا له على مواصلة الكتابة فى ميادين الأدب والنقد والفلسفة وعلم الجمال... إلخ. ولم يتوقف كروتشة عن تحرير هذه المجلة، حتى إبان اشتراكه فى الحكم، وإن كانت مقالاته العديدة فى تلك المجلة لم تحل دون مواصلته لإنتاجه الفكرى الهائل فى شتى ميادين الفكر. وقد أتيحت لكروتشة فرصة المساهمة فى النشاط السياسى بإيطاليا، فعين عضوًا فى مجلس الشيوخ الإيطالى سنة ١٩١٠، وتولى وزارة التربية والتعليم سنة ١٩٢٠، ولم يلبث أن اعتزل السياسة بمقدم الحكم الفاشستى، وإن كانت معارضته لهذا الحكم قد تجلت فى العديد من كتاباته النقدية التى كانت حافلة بتأييد الحرية ومناصرة الديموقراطية... وليس أدل على ذلك من أنه نشر عام ١٩٣٢ كتابًا ضخمًا بعنوان: «تاريخ أوربا فى القرن التاسع عشر» دافع فيه عن الحرية دفاعًا مجيدًا، وهاجم فيه بطريقة غير مباشرة نظام حكم الطاغية موسولينى. وعندما وضعت الحرب العالمية الثانية أوزارها عين كروتشة وزيرًا للتربية والتعليم فى الوزارة الجديدة، ولم يلبث أن استقال ليرشح نفسه رئيسًا للجمهورية، ولكنه لم ينجح فى الظفر بهذا المنصب. وبعد ذلك اعتزل كروتشة الحياة السياسية بأسرها، وعكف على الكتابة والتأليف، إلى أن توفى فى السادسة والثمانين من عمره، وكانت وفاته فى العشرين من شهر نوفمبر عام ١٩٥٢.

ولم ينحصر كل إنتاج كروتشة الفكرى فى ميدان الفلسفة وعلم الجمال، بل لقد امتد أيضًا إلى مجال التاريخ، والنقد الأدبى، والشعر، وتاريخ الفن... إلخ. ففى مجال التاريخ مثلا كتب كروتشة كتابًا بعنوان: «ثورة نابولى سنة ١٧٩٩» كما كتب فى تاريخ الأدب كتابين هامين هما: «المسارح فى نابولى من عصر النهضة حتى نهاية القرن الثامن عشر» و«الأدب فى القرن الثامن عشر» كما وضع رسالة خاصة عن فيلسوف التاريخ «جامباتستا ڤيكو» Vico (صاحب كتاب «العلم الجديد»)، فضلا عن اهتمامه بفلسفة التاريخ على نحو ما تجلى فى كتابه: «نظرية كتابة التاريخ» (سنة ١٩١٢). وفى مجال فلسفة الفن وعلم الجمال نشر عام

١٩٠٢ كتابه «الاستطيقا بوصفها علم التعبير أو علم المعانى العام»، ونشر عام ١٩١١ «المجمل فى علم الجمال»، كما أخرج كتابًا آخر تحت عنوان: «مسائل علم الجمال» (سنة ١٩١٤). وأما فى مجال المنطق والأخلاق والفلسفة العامة، فقد أصدر عدة كتب هامة لعل فى مقدمتها جميعًا كتابه فى «المنطق» (سنة ١٩٠٥)، و«مقالته عن هيجل» (سنة ١٩٠٦) و«فلسفة القانون» (سنة ١٩٠٧) و«الفلسفة العملية» (سنة ١٩٠٨)، ثم عاد فنقح كتابه فى «المنطق» وأضاف إليه أجزاء جديدة (عام ١٩٠٩)... إلخ. ومن الكتب المناظرة التى ظهرت لكروتشة كتاب: «فلسفتى» الذى تضمن مقالات عدة للفيلسوف الإيطالى فى الفن والأخلاق والدين والسياسة وكتاب «شعر ولا شعر» الذى ناقش فيه مفهوم الشعر وقارن بين الشعر والنثر، وكتاب «الفلسفة والشعر والتاريخ» الذى ميز فيه بين الأنشطة المختلفة للروح الإنسانية... إلخ. وفى كل هذه الدراسات يلمح الباحث تأثر كروتشة بالعديد من المفكرين المحدثين، وعلى رأسهم فيكو، ودى سانكتيس De Sanctis، وهربارت Herbart، وهيجل، وغيرهم.

الروح العامة لفلسفة كروتشة ...

حينما يتحدث كروتشة نفسه عن «فلسفته» فإنه لا يلبث أن يقر بأن ضمير المتكلم قد لا ينطبق تمامًا على أى تفكير فلسفى، وهذا هو السبب فى أن الفيلسوف الإيطالى يؤثر أن يقول: «فلسفتنا»، لا «فلسفتى»! والحق أن العمل الفلسفى قلما يكون «عملا فرديًا» صرفًا، وكأن الفيلسوف قد شرع فى التفكير ابتداء من الصفر، أو كأن أحدًا لم يفكر قبله، وإنما كثيرًا ما يكون عمل الفيلسوف مجرد استئناف لعمل آخر قام به سلفه، أو مجرد محاولة لتعميق آراء فلسفية سابقة. وسواء أكان المذهب الفلسفى الجديد مجرد تعديل لمذهب سابق، أم مجرد تنقيح لفلسفة قديمة، أم مجرد تعميق لآراء فلسفية سابقة، فإنه لا بد لصاحب المذهب الفلسفى الجديد من الاعتراف بأن فلسفته (فى جانب منها) صدى لبعض المحاولات الفلسفية السابقة. وليس فى مثل هذا الاعتراف ما قد

ينتقص من قدر الفيلسوف، فإن الفلسفة — شأنها فى ذلك شأن غيرها من الأنشطة — نشاط روحى يستلزم تعاون البشر أجمعين. وليس فى إمكان أية فلسفة — كائنة ما كانت — أن تزعم لنفسها أنها قد استطاعت أن تزيح النقاب عن «سر الوجود»، بل لا بد لكل فيلسوف من الإقرار بأنه هيهات لأى مذهب فلسفى أن يكون بمثابة عيان مكتمل فى ذاته للواقع النهائى أو للحقيقة القصوى. ولو قدر لأى فيلسوف أن يذيع الحقيقة الكلية، لكان فى ذلك قضاء على التفكير نفسه! ولكن الإنسان سيظل دائمًا يفكر ويفكر، كما أنه سيبقى باستمرار يشك ويشك. وهو لن يستطيع أن يفكر، اللهم إلا إذا كان يحيا من ذى قبل فى صميم الحقيقة، أو إذا كان يسير — على الأقل — فى ضوء الحقيقة الإلـٰهية ذاتها. وليس من شك فى أنه لا بد لهذا التفكير المستمر من أن يصطدم بالكثير من العقبات، كما أنه لا بد للفيلسوف من أن يلتقى بالعديد من العوائق، ولكن حسب الفيلسوف فخرًا أن يتمكن من تبديد بعض الغيوم التى تعكر صفوف الحياة الإنسانية، أو أن ينجح فى إزالة بعض العقبات التى تكتنف طريق الإنسان. وليست مهمة «الفيلسوف» فى الحقيقة سوى العمل على زيادة قدرة الإنسان على التحكم فى مصيره، والتمكن من إزالة بعض العوائق التى تعترض سبيله.

وكروتشة يؤكد فى مقدمة كتابه المسمى «فلسفتى» أن الفلاسفة ليسوا مجرد أناس يضعون بين أيدينا أحلامًا من نسج خيالهم، لا يلبث التاريخ أن يجىء فيطيح بها جميعًا، وإنما يجب أن نفهم أن فى المذاهب الفلسفية عناصر باقية هيهات أن تزول، على الرغم من الصراع المستمر القائم بين الفلاسفة، وعلى الرغم من التعارض الفكرى المستديم الذى يحفل به تاريخ الفلسفة. وإلا، فهل قدر للحقيقة التى قدمها لنا سقراط عندما أعلن قيمة التصور العقلى، أن تمحى من تاريخ الفكر البشرى؟ أو هل قدر للحقيقة التى أعلنها لنا ديكارت حينما ذكر الإنسان بأن ماهيته تنحصر فى التفكير، وحينما بين له أن الدليل الأوحد على وجوده هو الفكر، نقول هل قدر لهذه الحقيقة أن تزول؟ أو هل قدر للحقيقة التى أظهرنا عليها كانط حينما حاول التوفيق بين النزعات الحسية والنزعات العقلية، وحينما

أثبت لنا أن المقولات بدون الحدوس جوفاء، وأن الحدوس بدون المقولات عمياء، نقول هل قدر لهذه الحقيقة أن تختفى يومًا من تاريخ الفكر البشرى؟ أو هل قدر للحقيقة التى استطاع هيجل أن يزيح النقاب عنها حينما حمل على مبدأ التناقض القائل بأن ا هى ا، مؤكدًا لنا أنه لا بد لنا من تغيير هذا المبدأ، ما دامت الحقيقة حية دينامية، وليست ثابتة سكونية، وما دام من الممكن بالتالى لـ « ا » أن تكون فى آن واحد ا ولا ــ ا، نقول هل قدر لهذه الحقيقة الهيجلية أن تزول على مر الزمن؟.. إن التراث الفلسفى ــ فى الواقع ــ حافل بالكثير من «الحقائق الكبرى» التى لا ينبغى للفيلسوف أن ينساها أو أن يتناساها. وليس يطعن فى الجهد الفلسفى أن يكون من دأب كل فيلسوف أن يناقض الآخر، أو أن يكون من شأن الفلسفة (كما يقولون) أن تهدم عملها بغير انقطاع: «فإن المرء يبنى منزله ثم يهدمه، ثم يعيد بناءه، والمهندس الجديد يناقض المهندس القديم، ونحن إذ نتحدث عن هذه البيوت التى تبنى ثم تهدم، ثم تبنى من جديد، وعن هؤلاء المهندسين الذين يناقض بعضهم بعضًا، فإننا لا نستطيع أن نستنتج من ذلك أن من العبث أن نبنى بيوتًا...»(١).

موقف كروتشة من الفلسفة الهيجلية ...

بيد أن ثمة صرحًا فلسفيًا استطاع أن يستأثر بجانب غير قليل من إعجاب كروتشة. ألا وهو (كما سبق لنا القول) الصرح الهيجلى. وكروتشة نفسه يحدثنا عن ذلك النقد القاسى العنيف الذى تعرضت له فلسفة هيجل خلال القرن التاسع عشر، فيقول إن الكثيرين قد وجدوا فى تلك الفلسفة مجرد نزعة مذهبية جامدة، لا تخلو من تجن على الوقائع، وافتيات على التجربة، واصطناع لبعض الحيل السوفسطائية الخداعة، واستسلام لبعض الأحلام التنبؤية الكاذبة، وارتماء فى

---

(١) بندتو كروتشة: «المجمل فى فلسفة الفن» ترجمة د. سامى الدروبى، دار الفكر العربى، ١٩٤٢، القاهرة ص ٢٠.

أحضان البهلوانية الفكرية العابثة... إلخ. ولكن من المؤكد مع ذلك (فيما يقول كروتشة) أن أحدًا لم يستطع أن يدحض نقد هيجل للمنطق التقليدى، أو أن يحول دون سريان منهجه الجدلى فى دماء جيل بأسره من المفكرين. ولا غرو، فقد ترعرع مبدأ التفكير التاريخى، لدرجة أن العلوم الطبيعية نفسها قد اصطنعت المنهج التاريخى فى تفسيرها لظاهرة النشوء والارتقاء — كما هو واضح من نظرية التطور — فضلا عن أن هذا المنهج قد تسلل أيضًا إلى التفكير السياسى، فلم تعد المذاهب الاشتراكية ترى فى التاريخ غبارًا من الأحداث، بل أصبحت تحاول أن ترقى بالوقائع السياسية إلى مستوى الظواهر العلمية.

بيد أن بعضًا من أتباع هيجل قد أحالوا فلسفته كلها إلى «إنجيل» مقدس، فجعلوا منها ديانة كاملة تحتاج إلى شروح وتفسيرات، وتقوم على أصول ومعتقدات، ومن ثم فقد أغلقوا أمامهم كل سبيل للنقد، وكأن «الفلسفة الهيجلية» عقيدة إلٰهية لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها! وليس من شك فى أن هذا المسلك قد تسبب فى إحالة «الهيجلية» إلى مجموعة متحجرة من المبادئ الصارمة والعقائد الجامدة، فى حين أن هيجل نفسه كان بمثابة الناقد المستمر لنفسه، لدرجة أنه قد بقى — حتى لحظة وفاته — فريسة للكثير من الصراعات الداخلية. وليس المهم للباحث الفلسفى الذى يدرس الفلسفة الهيجلية أن يتابع هيجل فى كل انتقالاته الجدلية الثلاثية، أو أن يصادق على كل حلوله الميتافيزيقية، بل المهم أن يحاول الكشف عن تلك الحقائق الكبرى الخفية التى تكمن وراء شتى صيغه الاصطناعية وحيله الديالكتيكية. ومن هنا فقد راح كروتشة يستخلص من ثنايا الفكر الهيجلى تلك الحقائق الكبرى التى عاش عليها هيجل الإنسان، دون الوقوف عند حرفية مذهبه العقلى المغلق الذى لم يكن سوى مجرد ثمرة لبراعة هيجل الفيلسوف!

ولكن كروتشة لم يلبث أن تحقق من أن ثمة عيبًا كبيرًا فى المذهب الهيجلى كله: ألا وهو عجز هيجل نفسه عن فهم «فلسفة الروح» على حقيقتها. ولم يستطع هيجل أن يحسن استخدام منهجه الجدلى، بدليل أنه قد هبط بهذا المنهج إلى مستوى المنهج الاستنباطى الأولى، فى حين أنه لا بد للجدل (أو الديالكتيك) من أن يعبر عن

«النزعة التاريخية» التى لا ترى فى الوجود سوى ظواهر دينامية تتطور، وتحمل بذور التناقض فى صميمها. ومعنى هذا أن هيجل قد أساء إلى «الديالكتيك» حينما أحاله إلى مجرد «باليه» لمقولات خاوية لا يجرى فى عروقها أى دم! وحين يقول كروتشة إن النزعة الهيجلية قد استحالت فى النهاية إلى نزعة منطقية واحدية، أو فلسفة عقلانية متطرفة، فإنه يعنى بذلك أن هيجل قد أفقد «الجدل» كل ما فيه من حيوية وفعالية، مما جعل الفلسفة الهيجلية تستحيل فى خاتمة المطاف إلى نزعة مثالية متحجرة لا تخدم «فلسفة الروح» كما أراد لها صاحبها.

ويمضى كروتشة فى نقده للفلسفة الهيجلية فيقول إنه لا بد لنا من الاستعاضة عن تلك المثالية العقلانية المتطرفة بفلسفة روحية مرنة تدرك أن «الفلسفة» ليست «علم وجود» (أو أنطولوجيا) بل هى «علم مناهج» (أو ميثودولوجيا)، وبالتالى فإن موضوعها الأوحد هو «الواقع» أو «التاريخ». ومن هنا فقد راح كروتشة يطبق «المنهج الجدلى» على شتى مظاهر النشاط البشرى، بما فيها علم الجمال، وعلم المنطق، وعلم الاقتصاد، وعلم الأخلاق، ولم يلبث أن تحقق من أن العلاقات التى تربط العلوم الطبيعية والتاريخية بالفلسفة يمكن أن تعينه على الاستغناء نهائيا عن العلمين الوهميين اللذين كان هيجل قد وضعهما، ألا وهما: «فلسفة الطبيعة» و«فلسفة التاريخ». ومن جهة أخرى، فقد عدل كروتشة من «فنومنولوچيا الروح» بأن بين لنا أنها ليست سوى «فنومنولوچيا الخطأ»: نظرًا لأنها تكشف لنا عن الأخطاء العديدة التى يقع فيها العقل البشرى خلال بحثه عن الحقيقة. وعلى الرغم من أن كروتشة قد اعترف بأنه أفاد الكثير من دراسته لتاريخ الفلسفة (على نحو ما قدمه لنا هيجل)، إلا أنه قد أخذ على هيجل فى الوقت نفسه أنه لم يستطع أن يصل إلى مستوى التوحيد بين الفلسفة والتاريخ، فى حين أن «التاريخ» (على نحو ما رآه كروتشة) ليس سوى «الفلسفة» نفسها، ولكن فى صورة عينية ملموسة[١].

---

(١) B. Croce : "**My Philosophy.**", Trans. by E. F. Carritt, London, Unwin, 1951, Introduction.

وأما الدرس الأكبر الذى أفاده كروتشة من قراءته لهيجل، فهو الدرس الديالكتيكي الذى حدا به إلى القول بأن «الفلسفة جدلية بطبيعتها، نظرًا لأنها تنطوى فى آن واحد على إثبات ونفى من وجهة نظر نقدية». ولكن، على الرغم من أن «الجدل» يمثل الحقيقة الجوهرية، إلا أن كروتشة يأخذ على الجدل الهيجلى أنه قد بقى يحمل بعض آثار لاهوتية وأكاديمية ترتد إلى الميتافيزيقا التقليدية، فظل المنطق الهيجلى مجرد «منطق تجريدى»، لا يفيد من الخبرة ولا يحترم التاريخ. وكثيرًا ما كان هيجل — فيما يقول كروتشة — يجبر الأحداث التاريخية على مطاوعة منهجه الجدلى، بدلا من احترام «الواقعة التاريخية»، ومراعاة تسلسل التطور التاريخى. صحيح أن هيجل كان يتمتع بمزاج واقعى، ولكنه كان كثيرًا ما يغفل البينة الواضحة التى تشهد بها الوقائع، لكى يسترسل فى أوهامه الجدلية التجريدية. وعلى الرغم من أن هيجل قد أراد لكل فلسفته أن تكون فلسفة باطنية محايثة، ترفض كل مبدأ علوى فائق للتجربة، إلا أنه قد فتح السبيل أمام شتى المذاهب الميتافيزيقية القائلة بمبدأ عال على الطبيعة، فكان بذلك السبب المباشر فى تنكر الكثيرين للمبدأ الباطنى القائل بضرورة عدم تجاوز نطاق «الخبرة». وكل هذه المآخذ التى يوجهها كروتشة إلى هيجل تدل على أنه قد حاول ربط الجدل بالتاريخ الحى، مع حرصه فى الوقت نفسه على استبعاد كل «مبدأ علوى» حتى يجعل من «الهيجلية» مذهبًا متسقا ليس فيه أى تناقض باطنى، أو أى خروج على الروح الهيجلية نفسها.

ولعل أهم مأخذ وجهه كروتشة للمثالية الهيجلية أنها أخذت بالتقسيم الثلاثى للفلسفة إلى: فلسفة عقلية، وفلسفة واقعية، وميتافيزيقا (توحد بين الفلسفتين السابقتين)، بمعنى أنها قسمت الفلسفة إلى: فلسفة روح، وفلسفة طبيعة، ومنطق ميتافيزيقى. ولكن كروتشة يريد القضاء على أمثال هذه التقسيمات، لأنه يرى فيها عودًا إلى الفلسفة المدرسية، أو إلى مذهب فولف Wolff (الذى كان يرى فى الدراسات الفلسفية مباحث ثلاثة تنصب على «العقل» و«الواقع» و«المنطق»). والواقع أن العلاقة التى يقيمها كروتشة بين «العقل»، و«الطبيعة»

لم تعد علاقة ثنائية يفتقر فيها الحدان إلى حد ثالث يوفق بينهما، ألا وهو «الله» أ
«الفكرة»، بل لقد أصبحت هناك «وحدة» باطنية تشكل فيها الروح — لذاتها ـ
فكرة الطبيعة أو مفهوم العالم الخارجي، دون حاجة إلى إقحام أى مبدأ مفارق أ
أية حقيقة عليا. وتبعًا لذلك فإنه لم يعد هناك سوى «فلسفة الروح» ilosofia
dello spirito على اعتبار أنها تستوعب كلا من الطبيعة واللوغوس (أو المنطق)
وحين يؤكد كروتشة الطابع الروحى المطلق للواقع، فإنه يعنى بذلك أنه لم تع
هناك «روح» من جهة، و«طبيعة» من جهة أخرى، بل لقد أصبحت «الروح
هى كل شيء، وبالتالى فإن «فلسفة الروح» — فيما يقول كروتشة — هي
الموضوع الأوحد للمثالية. وعلى حين أن هيجل كان قد جعل من صور العقل أو
«المقولات» صورًا منطقية محضة، وبالتالى فقد ظلت «المقولات» عنده مجر
«صور» ناقصة، حتى من الناحية المنطقية، نجد أن كروتشة يريد أن يستبدل
بتلك المقولات «دائرة أزلية» من القيم الخالدة، على اعتبار أن «القيم» نفسها صور
أو مقولات للفكر، وأن كل قيمة من هذه القيم تفترض فى نشاطها الخاص نشاط
غيرها من القيم الأخرى، وبالتالى فإنها جميعًا قيم ضرورية، دون أن يكون لأية
واحدة منها الصدارة أو الأولوية على غيرها، وإنما الأولوية للدائرة نفسها، أى
للروح ككل. وليست هذه المقولات الأربع سوى: الجمال، والحق والمنفعة
والخير، ومن ثم فإن الموضوع الأوحد لفلسفة الروح هو هذه «المتمايزات
الأربعة»[١].

الفلسفة بوصفها «علم الروح» عند كروتشة

يرى كروتشة أن الموضوع الأوحد للفلسفة هو دراسة النشاط الروحى. ولهذا النشاط — فى رأيه — صورتان: صورة العلم، وصورة العمل. وكلمة «العلم» عنده تشير إلى المعرفة البشرية بوجه عام، ولكن هذه المعرفة إما أن تكون حدسية عيانية، وإما أن تكون منطقية تصورية. والمعرفة الأولى منهما معرفة

(١) Croce : "**My Philosophy**", English Translation, Introduction

عن طريق الخيال، فى حين أن الثانية منهما معرفة عن طريق الذهن. والفارق بين المعرفة الجمالية والمعرفة الذهنية أو التصورية، أن الأولى منهما معرفة بالفردى فى حين أن الثانية منهما معرفة بالكلى، ومعنى هذا أن ثمة شكلين من أشكال المعرفة: معرفة بالأشياء، ومعرفة بالعلاقات، معرفة مولدة للصور، ومعرفة مولدة للمفاهيم[١]. وأما «العمل» فإنه ينقسم — بدوره — إلى صورتين: نشاط اقتصادى يهدف إلى غايات فردية، ونشاط أخلاقى يهدف إلى غايات كلية. ولما كانت الإرادة الأخلاقية هى أعلى درجة من درجات النشاط العلمى، فإنها تتضمن بطبيعتها الدرجة الدنيا (ألا وهى الإرادة النفعية)، نظرًا لأن المرء لا يمكن أن يريد الخير الكلى اللهم إلا إذا أراد فى الوقت نفسه خيرًا جزئيًا. وعلى العكس من ذلك، نجد أن فى وسع الإدارة الاقتصادية التى تهدف إلى «المنافع» أن تقوم بمفردها كدرجة مستقلة ومتمايزة عن «الأخلاق». وهناك أيضًا تمايز من هذا القبيل بين النشاط النظرى والنشاط العملى: لأن الفعل يفترض أو يستلزم الفكر، فى حين أن الفكر قد يقوم بمفرده كلحظة متمايزة من لحظات الحياة الروحية.

وتبعًا لذلك، فإن للنشاط الروحى — فى رأى كروتشة — نظريًا كان أم عمليًا، مراتب أربع ترتبط فيما بينها ارتباطًا وثيقًا، وتلك هى: الجمال، والحق؛ والمنفعة، والخير، ويمثلها على التوالى: علم الجمال، وعلم المنطق، والاقتصاد، والأخلاق. وكروتشة يلحق الدين بالفلسفة لأنه (فى رأيه) ينشد المطلق، فهو فلسفة لم تصل بعد إلى درجة النضج أو الاكتمال. وأما الفن — بوصفه حدسا ينصب على الحياة الفردية، فهو الدرجة الأولى من درجات المعرفة، ولهذا يقرر كروتشة أن علم الجمال علم وصفى يمدنا بتحليل سيكولوجى للوظيفة الأولى من وظائف الروح البشرى، ألا وهى وظيفة الحدس أو العيان أو «الإدراك العينى» In Concreto. ولا يلبث العقل — ابتداء من هذه الدرجة الأولى من درجات المعرفة — أن يرقى إلى درجة عليا هى الفلسفة، والفلسفة تعقل للكلى فى

---

(١) Croce : "Aesthetics", Ch. 5., New - York,
انظر أيضا كتابنا: «فلسفة الفن فى الفكر المعاصر»، القاهرة، مكتبة مصر، ١٩٦٦، ص ٤٢ — ٤٣.

حقيقته العينية. وعلى حين أن الدرجة الأولى من درجات المعرفة يمكن أن تقوم بمفردها كلحظة متمايزة (ولكن لا مستقلة) عن الدرجة الأخرى، نجد أن الدرجة الثانية ـــ على العكس ـــ تستلزم الأولى: لأنه لا يمكن أن يقوم «فكر» بدون «حدس». والمهم أن الانتقال من هذه الدرجة إلى تلك يمثل حياة الروح نفسها، نظرًا لأن النشاط الروحى لا يخرج عن كونه عملية يتجلى فيها فعل تلك المقولات الأربع. وكروتشة يؤكد أن هذه المقولات ليست من تأليفه، وإنما هى تمثل ضروب النشاط الروحى أو المثل العليا التى طالما عملت الإنسانية فى سبيل تحقيقها، بحيث إنه لولاها لفقد النشاط البشرى كل معناه.

وإذا كان هيجل قد نجح فى اكتشاف ديالكتيك «المتعارضات»، فإن الخطأ الذى وقع فيه أنه قد أساء استخدام هذا المفهوم: إذ امتد بديالكتيك «المتعارضات» إلى مجال «المتمايزات»، ألا وهى «أشكال» الروح أو صور «العقل». والواقع أن «الحق» و«الباطل» ـــ مثلهما فى ذلك كمثل «الخير» و«الشر» ـــ مفهومان متعارضان ينطبق عليهما المبدأ الهيجلى القائل بأن «الحد الموجب» لا يوجد إلا على سبيل الانتصار على «الحد السالب». ولكن هذه الحقيقة لا تصدق على مفهومى «الجمال» و«الحق»، أو مفهومى «الحق» و«الخير»: لأن هذه الأزواج من الحدود تختلف عن الأزواج السابقة فى أن كلا منها لا يقضى على الآخر، بل يقبل الانسجام معه. «فليست علاقة الحق بالباطل كعلاقته بالخير، كما أنه ليست علاقة الجمال بالقبح كعلاقته بالحقيقة الفلسفية. أجل، إن الحياة بدون الموت، والموت بدون الحياة، إنما هما أكذوبتان متقابلتان تصححهما حقيقة الحياة بوصفها نقطة تلاقى كل من الحياة والموت، أعنى ذاتها وضدها، ولكن الحق بدون الخير، والخير بدون الحق، ليسا أكذوبتين يمكن محوهما فى حد ثالث، بل هما تصوران كاذبان ينحلان فى سلسلة من الدرجات (أو المراحل) يكون فيها الحق والخير متمايزين ومتحدين فى آن واحد»[١].

---

(١) B. Croce : "What is living and what is dead of the Philosophy of Hegel.", tr. Douglas Ainslie, 1915, p. 92.

وهكذا نرى أن «ديالكتيك المتمايزات» عند كروتشة هو بمثابة تعبير عن إيمان الفيلسوف الإيطالى بوجود مراحل أو درجات للنشاط الروحى، مع اعترافه فى الوقت نفسه بوجود «تمايز فى صميم الوحدة». وكروتشة يعترف بأن فلسفته قد استهدفت للكثير من الحملات، بسبب تلك «المقولات» التى أقامها على الطريقة الهيجلية. وآية ذلك أن البعض قد أخذ عليه أنه ليس ثمة ما يبرر إقامة تفرقة حاسمة بين هذه المظاهر الأربعة للنشاط الروحى. ورد كروتشة على هذا الاعتراض أنه قد أقام تفرقة بين المقولات، لأنه اقتنع تماما بأن الشعر شعر وليس فلسفة، وأن الفلسفة فلسفة وليست شعرًا، وأن الأخلاق أخلاق وليست شيئًا آخر، وهلم جرا. وتبعًا لذلك فإن مظاهر النشاط الروحى مظاهر متباينة متمايزة، بحيث إنه لا بد لنا من أن نقيم بينها الفوارق الدقيقة التى تسمح لنا بأن ندرك كلا منها على حدة. ولكن هذا لا يمنعنا من الاعتراف بأنه لا سبيل لنا إلى دراسة تلك المقولات إلا باعتبارها «درجات» أو «مراحل» للنشاط الروحى، وبالتالى فإنه لا بد لنا من العودة إلى «التاريخ البشرى» من أجل الوقوف على «ديناميكية» تلك المقولات. والواقع أن «الجمال، والحق، والمنفعة، والخير» لا تمثل قيما مفارقة قد علقت فوق سماء الصيرورة التاريخية، بل هى مظاهر روحية فعالة باطنة فى صميم حركة الحياة بحيث إنها لتبدو بمثابة المستويات المتنوعة لتلك الصيرورة، أو المراحل المتعاقبة التى تقطعها الروح فى حركتها المستمرة، على اعتبار أن «الروح» لا تكف مطلقًا عن العمل على قهر شتى ضروب الصراع، من أجل إشاعة النظام فى صميم حياتها الباطنة، متغلبة بذلك على كافة أشكال النزاع التى تنشب فى داخلها. ولهذا يقرر كروتشة فى أحد المواضع أن «المعرفة التاريخية» إن لم نقل التاريخ نفسه، لا يتعارض مع الفلسفة. وآية ذلك أن التاريخ لم يعد متمايزًا عن الفلسفة، كما أنه لم يعد يوضع فى مكانة أدنى منها وكأنما هو مجرد خادم لها، وفقا للرأى الذى كان ذائعًا فيما سلف، بل إن التاريخ هو الفلسفة نفسها مدركة فى صورة عينية. ولو أننا أحسنا فهم نظرية كانط فى الحكم، لبدت لنا تلك المعرفة كما لو كانت الحكم الأوحد الذى يوصف بالصدق. والحق أن المعرفة التاريخية

تنطوى فى ذاتها على الفلسفة «لأن الفلسفة لا يمكن أن تحيا إلا فى التاريخ، وهى لا يمكن أن تتجلى إلا على صورة تاريخ»[١]. ويخلص كروتشة من كل ذلك إلى القول بأنه قد أراد أن يستعيض عن لفظ «المثالية» الذى أصبح اصطلاحًا غامضا ملتبسا، فأصبح يطلق على فلسفته اسمًا آخر جديدًا هو «النزعة التاريخية المطلقة».

نظرية كروتشة فى الفن ...[٢]

يرى كروتشة أن الفن عيان أو حدس، بمعنى أنه معرفة تخيلية، فردية، تنصب على الأشياء، وتولد بعض الصور، وهذه النظرة الحدسية إلى الفن تستبعد شتى الآراء السابقة التى قد تجعل منه مجرد واقعة طبيعية أو ظاهرة فيزيائية، أو التى قد تحيله إلى نشاط نفعى يهدف إلى تحقيق بعض الغايات العملية أو التى قد تخلط بينه وبين الفعل الأخلاقى فتدخله تحت مقولة «الخير»، أو التى قد تجعل منه ضربًا من المعرفة التصورية أو العقلية.. إلخ. وما دام كروتشة قد ميز مقولة «الجمال» عن المقولات الثلاث الأخرى ألا وهى: «الحق» و«المنفعة» و«الخير» «فليس بدعا أن نراه يعزل الفن عن كل من «المنطق» و«الاقتصاد» و«الأخلاق». وإن كروتشة ليثور أيضًا على شتى المحاولات التى قام بها بعض العلماء الطبيعيين والرياضيين من أجل إدخال الظاهرة الجمالية فى مجال التصورات العامة والتجريدات المحضة، لكى يقرر أن «نفور الفن من العلوم الوضعية والرياضيات أشد من نفوره من الفلسفة والدين والتاريخ». وحجة كروتشة فى ذلك أن الروح الرياضية والروح العلمية هما أعدى أعداء الروح الشعرية. فإن التصنيف والشعر كالماء والنار، أو كالأرض والسماء، وليس أقتل للشعر من جفاف العلم وصرامة النزعة العقلية وقد كانت المراحل التى سادت فيها الرياضيات والعلوم الطبيعية (كالقرن الثامن عشر فى أوروبا) عهودًا جدباء فى مضمار الشعر بصفة خاصة، والفن بصفة عامة[٣].

---

(١) B. Croce : « **My Philosophy** », Eng. Trans., Introduction.

(٢) ارجع إلى كتابنا: « فلسفة الفن فى الفكر المعاصر »، ١٩٦٦، الفصل الثانى من ص ٤٢ إلى ص ٦٦ .

(٣) Croce : « **Bréviaire d' Esthétique** », tr. franc., p. 23.

والفن — فى نظر فيلسوفنا — تركيب جمالى أولى Apriori، بمعنى أنه «مؤلف» من العاطفة والصورة على شكل «حدس» أو «عيان». ويستعير كروتشة عبارة مشهورة من كانط فيقول: «إن العاطفة بدون الصورة عمياء، والصورة بدون العاطفة جوفاء». والحق أن الروح الفنية لا ترى الصورة على حدة، ولا تستشعر العاطفة على حدة، بل هى تمزج الاثنتين فى وحدة ذهنية متسقة هى ما نسميه باسم «العمل الفنى». وهنا يستوى أن يقال إن الفن «مضمون»، أو إن الفن «شكل»، ما دام العمل الفنى إنما يعنى أن المضمون قد اتخذ شكلا، وأن الشكل قد امتلأ بالمضمون. ومن هنا فإنه لا بد للعاطفة — فى العمل الفنى — من أن تتخذ طابع الصورة، كما أنه لا بد للصورة من أن تتسم بصبغة العاطفة. وأما التفرقة المزعومة بين «الحدس» و«التعبير» أو بين «باطن» الفن و«ظاهره»، فهى فى نظر كروتشة تفرقة خاطئة ليس ما يبررها على الإطلاق. وذلك لأن الحدس الفنى أو العيان الجمالى لا بد من أن يكون فى الوقت نفسه بمثابة «تعبير». وما لا يتحقق موضوعيا على شكل تعبير، لا يمكن أن يكون حدسًا أو تمثلا، بل هو مجرد إحساس أو انطباع حسى. وكل ما يعمد إلى فصل «الحدس» عن «التعبير»، لن يستطيع من بعد أن يجد سبيلا إلى الجمع بينهما. والواقع أنه كما أنه لا موضع لتصور «نفس» بدون «بدن»، فكذلك لا موضع لتصور «حدس» بدون «تعبير». وحسبنا أن نعود إلى الواقع لكى نتحقق من أننا لا نعرف إلا حدوسًا معبرًا عنها. ولا غرابة فى ذلك: فإن الحدس لا يتأتى للذهن اللهم إلا حين يعمل، ويشكل، ويعبر. وحين يستولى الحدس الجمالى على مجامع قلب الفنان، فإنه لا بد بالضرورة من أن يستحيل إلى «تعبير»، إن لم نقل مع كروتشة بأن الحدس والتعبير هما منذ البداية ظاهرة واحدة. وهذا التوحيد بين «الحدس» و«التعبير» هو الذى حدا بكروتشة إلى التوحيد أيضًا بين «علم الجمال» و«علم المعانى العام»: Linguistique، أو بين «فلسفة الفن» و«فلسفة اللغة»، ما دام كلاهما يشير فى خاتمة المطاف إلى «علم التعبير»(١).

---

(١) Croce : « **Esthétique, comme science de l'expression** », trad. franc., pp. 27 - 28.

ولو أننا نظرنا الآن إلى نظرية كروتشة فى الفن، لوجدنا أنها تقوم أولا وبالذات على اعتبار النشاط الفنى حدسًا تعبيريا مستقلا تمامًا عن شتى الاعتبارات العملية، والأخلاقية، والتاريخية، والدينية... إلخ. وحينما يقرر كروتشة أن «الفن للفن» فإنه لا يعنى بذلك سوى استقلال «الفن» عن كل من «العلم» و«الاقتصاد» و«الأخلاق». ولا شك أن نظرية كروتشة فى «استقلال الفن» إنما تستند إلى مذهبه الفلسفى العام فى تحديد لحظات الفكر الأربع أو المراحل الأربع للنشاط الروحى بصفة عامة: ألا وهى الفن أو الحدس، والمنطق أو التصور، والاقتصاد أو المنفعة، والأخلاق أو الخير. ونحن نعرف كيف أن كل مرحلة من هذه المراحل متوقفة على ما سبقها، فيما عدا المرحلة الأولى منها، نظرًا لأنها غير مسبوقة بمرحلة أخرى يمكنها أن تعتمد عليها. فالواقعية الجمالية — من بين جميع وقائع النشاط الروحى — هى وحدها التى تتمتع باستقلال حقيقى، بينما تعتمد عليها سائر الوقائع الأخرى، بما فيها العلم، والاقتصاد، والأخلاق. وإذن فالمفهوم العقلى لا يمكن أن يقوم بدون الحدس أو العيان، والنافع لا يمكن أن يقوم بدون الواحد منهما والآخر، والأخلاق لا يمكن أن تقوم بدون المراحل الثلاث المتقدمة عليها. وأما «الحدس التعبيرى» فهو فى نظر كروتشة المظهر الوحيد المستقل عن كل ما عداه، من بين سائر مظاهر النشاط الروحى.

نظرية كروتشة فى « المنطق » ...

فإذا ما انتقلنا الآن من « الفن » أو المعرفة الحدسية — التى هى اللحظة المثالية الأولى من لحظات الروح النظرية — إلى « المنطق » أو المعرفة التصورية — التى هى اللحظة المثالية الثانية من لحظات الروح النظرية ، وجدنا أنفسنا بإزاء ضرب من المعرفة العقلية التى تهدف إلى إدراك العلاقات بين الأشياء . وكما أن الفن هو إدراك « الفردى » ، فإن التصور هو تعقل « الكلى » ، بمعنى أنه انعكاس شعورى للفكر على نفسه . ونظرًا لما بين المقولات من « تضمين » Implication (وفقًا لما يقضى ديالكتيك المتمايزات) فإن التفكير المنطقى لا بد من

أن يتخذ طابع «الوحدة» التى تجمع بين اللحظتين، أعنى بين الكلى والفردى، أو بين التصور والحدس. وليست هذه الوحدة سوى «الحكم» والحكم — فى نظر كروتشة — علمى وتاريخى فى آن واحد، فهو علمى من حيث إنه تركيبى (أو تأليفى) وأولى (أو قبلى)، على اعتبار أن نستخدم المقولات للحمل على الموضوع الجزئى الحدسى، وهو تاريخى من حيث إنه يستطيع — بمقتضى هذا الطابع، نفسه — أن يخلق الحقيقة. «والحكم» — بهذه الصورة — متمايز تمايزًا حادًا عن «الحكم التصنيفى» الذى هو مجرد صيغة تخطيطية مختصرة لحقيقة جاهزة موجودة فى الخارج من ذى قبل(١).

وكروتشة يعرف المنطق فيقول إنه «تقرير للكلى العينى، والفردى العينى فى آن واحد» فهو دليل على صدق المبدأ الأرسطالى القائل بأنه «لا علم إلا بالكليات» Scientia est de universalibus، كما أنه فى الوقت نفسه دليل على صدق مبدأ كامبانيلا القائل بأن «العلم هو بالجزئيات» Scientia est de singularibus»(٢) ولا سبيل لنا إلى إقامة المنطق على أسس راسخة، اللهم إذا أقمناه على دعامة من «التصور». وكروتشة يتفق هنا مع هيجل فى القول بأن التصور التجريبى والتصور الرياضى تصوران كاذبان. وهو يأخذ على هذين النوعين من التصورات أن كلا منهما لا يكترث إلا بجانب واحد فقط من الحقيقة المنطقية. صحيح أن المفاهيم التجريبية وتصورات العلوم الطبيعية مفاهيم عينية، ولكنها تفتقر إلى «الكلية». وأما المفاهيم الرياضية فهى تصورات كلية — حقا — ولكنها تفتقر إلى الطابع «العينى» وآية ذلك أننا نكون فى أذهاننا فكرة المثلث وفكرة الحركة المطلقة، دون أن يكون فى هاتين الفكرتين شىء أكثر من مجرد عملية منطقية نسلب فيها الواقع بعضًا من خصائصه. والدليل على ذلك أنه «ليس فى الواقع مطلقًا أى مثلث هندسى، نظرًا لأنه لا توجد فى الواقع خطوط مستقيمة، وزوايا قائمة، ومجاميع زوايا قائمة تساوى قائمتين. وكذلك ليس

(١) G. Ruggiero : « **Modern Philosophy** », engl. transl., p. 358.

(٢) B. Croce : « **Logique** », P. Vii, trad. franc.

هناك فى الواقع أية حركة مطلقة، نظرًا لأن كل حركة واقعية لا تحدث إلا فى ظروف محددة، ولا تتحقق بالضرورة إلا من خلال بعض العوائق.». وتبعًا لذلك فإن التصورات التجريبية والتصورات الرياضية ليست مكافئة للواقع. وكل ما يمكننا أن نقوله عنها إنها عبارة عن محاكاة للواقع، أو مجرد تعبير اصطلاحى عنه. والمفاهيم الرياضية لا تخرج عن كونها تصورات مختلفة من أساسها، بمعنى أنها مصنوعة من أولها إلى آخرها. وأما المفاهيم التجريبية فإنها تنصب بالفعل على الأشياء، ولكنها تتسرع فتستعيض عن الأشياء ببعض البطاقات. وآية ذلك أن ما يوجد فى الواقع الخارجى ليس هو «القط»، بل هو «هذا» القط أو « ذاك »[١].

صحيح أنه قد يكون لهذين النوعين من التصورات غاية نفعية لا يمكننا أن ننكر — فيما يقول كروتشة — قيمتها البرجماتية، ولكنهما مع ذلك لا بد من أن يستهدفا للنقد المنطقى. وأما التصور الحقيقى — فى رأى فيلسوفنا — فإنه لا بد من أن ينطوى على طابع حدسى، تعبيرى، إذ أن للمنطق بالضرورة دعامة جمالية لا بد له من الارتكاز عليها. والواقع أننا لا نمتلك حقا أية فكرة، اللهم إلا إذا كان قد سبق لنا تمثلها، بحيث يكون فى وسعنا بالتالى أن نوصلها إلى الآخرين. وتبعًا لذلك فإن الطابعين المميزين لكل تصورهما أولا: طابع «الكلية» L'universalité الذى يقتضى التعالى على سائر التمثلات الجزئية، ثم ثانيا: طابع «العينية» الذى يستلزم حلول الحدوس الواقعية فى صميم الفكرة. وإذن فإن الفكرة الحية حقا تستلزم اتحاد هذين الطابعين؛ طابع «التعالى» المميز للكلى، وطابع «الحلول» (أو «المحايثة») المميز للعينى Le concret.

ويمضى كروتشة إلى حد أبعد من ذلك فيقول إن للتصور نشاطًا ديناميكيا: نظرًا لأن من شأن التصور — بحكم كونه كليا عينيا — أن يؤدى إلى التوحيد بينه وبين كل من «التعريف» و«الحكم الفردى». وربما كان أكبر كسب استطاعت

(١) C. Schuwer : « La pensée italienne contemporaine », article dans la « **Revue Philosophique** », **1924, pp. 389-390.**

المثالية أن تحققه هو تلك الهوية التى أقامتها بين «التصور» و«الحكم». والحق أن عملية «التصور» هى فى صميمها فعل ذهنى يحقق التأليف بين الحدس والفكرة، ويستوعب «المضمون الجمالى» فى «الشكل الغنائى» Forme lyrique، بحيث إنه ليمكن القول أن «التصور» ليس شيئا آخر سوى «الحكم». وبعبارة أخرى، يقرر كروتشة أن كل إدراك حسى هو بطبيعته فردى، وأن الحكم هو ذلك الفعل الذى يدرك — فى صميم الإدراك الحسى — علاقته بالكلى. ولهذا يعلق كروتشة أهمية كبرى على الإدراك الحسى، نظرًا لأنه يمثل — فى نظره — أكثر الحقائق العينية تعقدًا وواقعية. والمهم فى فلسفة كروتشة المنطقية أن طبيعة الحكم الفردى هى الكفيلة بتبديد ذلك الخلاف التقليدى الذى طالما ثار بين الفلاسفة حول «حقائق العقل» و«حقائق الواقع» بين ما هو «أولى» أو «قبلى» à priori وما هو «لحقى» أو «بعدى» à posteriori. وذلك لأن من شأن «الحقيقة» أن تكون فى آن واحد «حقيقة واقع» و«حقيقة عقل». وإلا «فهل يكون وجود قيصر أو نابوليون أقل عقلية من وجود الكيف أو الصيرورة؟». إنه من الواضح — بلا شك — أن الكلى لا يمكن أن ينفصل عن الفردى، كما أن الفردى لا يمكن أن ينفصل عن الكلى. وهكذا يتجلى لنا الطابع الديناميكى لمنطق كروتشة، ما دام التصور فى نظره بعيدًا كل البعد عن أن يكون مجرد شىء استاتيكى، بل هو داخل فى صميم إيقاع الحياة، بوصفه واقعة حية لا تكف عن النمو والتطور. وهذا هو السبب فى أننا سنرى كروتشة يتصور «الخبرة» على أنها مؤلف حى يجمع بين المنطق والواقع، كما سنراه يوحد بين الفلسفة والتاريخ، على اعتبار أن الفلسفة هى علم الواقع، وأن التاريخ هو بعينه الخبرة[١].

ولكروتشة أيضًا نظرية هامة فى «الحقيقة» مؤداها أنه لما كان الفيلسوف المثالى ينكر وجود «واقع» جاهز خارج عن دائرة الفكر، فإن «الحقيقة» لا يمكن أن تبدو له على صورة «نتاج تام يقابل نموذجًا أو معيارًا خارجيا، بل يجب أن

---

(١) H. Sérouya : « **Initiation à laPhilosophie Contemporaine** », Paris, Fischbacher, 1056, Ch. IX,pp. 159-160.

تفهم على أنها جهد، وبحث، وعملية، ومن ثم فإنها معيار باطنى للتغلب على الخطأ»[١]: ولما كان «الخطأ» هو الحد المضاد «للحق»، فإن المنطق الجدلى يقتضى أن يكون «الخطأ» لا وجودًا. ومعنى هذا أن التفكير تفكير فى «الحق»، وبالتالى فإنه انتصار مستمر على «الباطل». وبهذا المعنى يكون الفكر عملية ديالكتيكية وحركة تطورية... ولكن إذا كان «الخطأ» هو مجرد «لا وجود»، فكيف نعلل ما له من طابع إيجابى؟ هنا يهيب كروتشة بنظريته فى «المتمايزات»، فيقول إن الوجود الإيجابى الذى نلتقى به فى الخطأ لا يعبر عن فعل من أفعال الذهن، بل هو مجرد واقعة عملية اقتصادية، أو مجرد ظاهرة إرادية. وآية ذلك أن الإنسان الذى يخطئ **لا يفكر** — لأنه لو كان يفكر حقا لاستطاع أن يتغلب على الخطأ — وإنما هو **يريد**؛ إنه يريد أن يصل إلى هدف شخصى، أو يريد أن يتعجل الوصول إلى نتيجة ما، أو هو يريد تضليل أحد أقرانه. ومن هنا فإن للخطأ النظرى عند كروتشة طابعًا عمليا... وواضح من هذه النظرية أن ثمة صراعًا — فى داخل مذهب كروتشة — بين الجدلين الباطنين فى مثاليته: جدل المتناقضات وجدل المتمايزات، كما سنرى بالتفصيل فيما بعد.

فلسفة كروتشة العملية : الاقتصاد والأخلاق ...

إذا كان كروتشة قد جعل من «المنفعة» مقولة هامة من مقولات الروح، فليس بدعًا أن نراه يعلق أهمية كبرى على الاقتصاد. ولكن حملة كروتشة العنيفة على ماركس ليست سوى صدى لرفضه التام لتلك «المادية التاريخية» التى أرادت أن تجعل من «الإنسان الاقتصادى» كل شيء فى وجودنا البشرى، وكأن لا قيمة للفكر والدين والشعر والأخلاق وما إلى ذلك من أنشطة روحية تعدو دائرة النشاط الاقتصادى الصرف. والحق أن كروتشة قد اشتط فى حكمه على ماركس، فذهب إلى أنه لم يكن ناقدًا، ولا مؤرخا، ولا فيلسوفا، ولا عالمًا، وإنما كان مجرد عبقرية هدامة استهوتها بعض الأخيلة التنبؤية والأحلام الطوباوية! وليست «المادية التاريخية» فى نظر كروتشة «مادية» ولا «تاريخا»، بل هى إنكار

(١) Ruggiero : « **Modern Philosophy** », Engl Trans., p. 354.

لشتى القيم الإنسانية باسم المنفعة المادية والرخاء الاقتصادى والثورة الاجتماعية المدمرة! وليس أعرق فى الخطأ (فيما يرى كروتشة) مما ذهب إليه ماركس حينما ربط ترقى الحرية بانتعاش الاقتصاد الرأسمالى، فى حين أنه ليس ثمة رابطة سببية بين هاتين الظاهرتين. وثمة خطأ آخر لا يقل عن سابقه فداحة، وذلك هو الخطأ الذى وقع فيه ماركس حينما تصور وجود حتمية صارمة فى التاريخ، وكأن صراع الطبقات هو الحقيقة الحتمية الوحيدة التى تتحكم فى كل الصيرورة التاريخية. وأما آراء ماركس الأخرى فى الربح وفائض القيمة ودور البروليتاريا فى التاريخ... إلخ، فهى فى نظر كروتشة آراء متهافتة لا تخلو من نزعة تبسيطية واهية، ولكن كروتشة قد استبقى — على الأقل — من دراسته للماركسية أهمية «اللحظة الاقتصادية» فنسب إلى مقولة «المنفعة» ضربًا من الاستقلال الذاتى، كما سبق له أن أفاد من دى سانكتيس De Sanctis درسًا هاما فى الاعتراف بقيمة «اللحظة الجمالية » ،وجعل «الجمال» مقولة هامة من مقولات الروح[١].

وأما فى مجال الأخلاق فقد اهتم كروتشة بنقد النظرية التقليدية فى «أحكام القيمة»، كما عنى ببيان دور «الحرية المبدعة» فى مضمار السلوك الخلقى، ولا يتسع المجال للإفاضة فى الحديث عن كل هذه المسائل، ولكن حسبنا أن نشير إلى نظرية كروتشة فى «ديالكتيك الخير والشر». وهنا نجد فيلسوفنا يقرر مع هيجل (لا مع أفلاطون) أن الشر «لا وجود»، بمعنى أنه المحرك الدائم للحياة الروحية؛ وما الحياة الروحية — فى نظره — سوى كفاح مستمر ضد الشر، ووصول تدريجى إلى الخير. والحق أن كروتشة يتصور الحياة على أنها صراع دائب وجهد مستمر، لا مجرد تحسر فارغ على المثل العليا، أو مجرد حنين أجوف إلى بعض المدن الفاضلة. وليس من شأن «الشر» سوى أن يكون بمثابة حافز يدفعنا إلى العمل على النضال المستمر من أجل إبداع الخير وتحقيق القيم. فالحياة الأخلاقية (فى نظر كروتشة) حياة عملية جادة، تنصرف عن كل «صوفية»،

---

(١) Cf. Weber & Huisman : "**Tableau de la Phil. Contemporaine**". p. 146.

وتعزف عن كل ميل إلى الزهد أو التقشف، وتنفر من كل دعوى إلى الطهارة السلبية، وكأن الأخلاق مجرد عواطف طيبة نبيلة! وأهل الأخلاق — فى رأى فيلسوفنا — إنما هم أولٰئك الذين لا يخشون أن يدنسوا مثلهم العليا بما فى العالم من خبث وشر وخطيئة، بل يجعلون من حياتهم الأخلاقية صراعًا مستمرا ضد الشر. ولكن كروتشة يقحم على ديالكتيك الخير والشر — مرة أخرى — مبدأه الخاص بالمتمايزات، فيقرر أنه إذا كان للشر — فى الظاهر — طابع إيجابى، فما ذلك إلا بسبب مقولة «المنفعة» التى قد تندس فى مقولة «الخير»، فتفسد على «الخير» طابعه الأزلى الأبدى، وبذلك ينتهى كروتشة إلى جعل «**الشر**» شيئًا متمايزا عن «الخير»، كما سبق له أن جعل «**الباطل**» شيئا متمايزًا عن «الحق».

مكانة « التاريخ » فى فلسفة كروتشة

لقد كان الكاتب الفرنسى فوستل دى كولانج: Fustel de Coulanges يقول: «إن هناك بلا شك تاريخًا وفلسفة، ولكن ليس هناك فلسفة تاريخ». وكروتشة يعلق على هذه العبارة فيقول: «إنه ليس ثمة فلسفة ولا تاريخ» كما أنه ليس ثمة فلسفة تاريخ، بل هناك تاريخ هو فى صميمه فلسفة، وفلسفة هى فى صميمها تاريخ، أو هى «باطنة فى صميم التاريخ»[1] وكروتشة يرفض «فلسفة التاريخ» لأنه يرفض أولا التصور الحتمى للتاريخ، ولأنه يستبعد ثانيا كل نزعة طبيعية صرفة. وهذا هو السبب فى أن فيلسوفنا قد أخذ على عاتقه نقد مذهب المفكر الفرنسى تين Taine فى فلسفة التاريخ، خصوصًا وأن هذا المذهب قد انطوى على نزعة آلية ذرية فى فهم أحداث التاريخ، فضلا عن تمسكه بمبدأ «العلية» فى تفسير اتجاه التاريخ. وأما مزاعم الغالبية العظمى من فلاسفة التاريخ، فقد اتجهت نحو الكشف عن «معنى التاريخ» عن طريق الالتجاء إلى تفسير علوى يهيب بمقاصد العناية الإلٰهية، أو إيقاع العقل الكلى، أو سير الفكرة المطلقة، أو مسار الصيرورة الشاملة.. إلخ. وكل هذه التصورات كانت تنطوى على سير عكسى من «الفكرة» إلى «الواقع»،

(١) B. Croce : "**History : Its Theory and Practice**", Ch. 5.

بدلا من العمل على الاضطلاع بذلك الجهد الشاق الذى تتطلبه عملية النزول إلى الواقع نفسه، من أجل الكشف عن أنوار الفكر الكامنة فيه؛ وهى العملية التى لا بد للمثالية التاريخية من أن تأخذ على عاتقها مهمة الاضطلاع بها. وهنا يقرر كروتشة أن الفلسفة والتاريخ هما دائمًا أبدا معرفة بالحاضر (الذى هو وحده الشيء العينى). فالماضى — من حيث هو ماض — مجرد، وهو لا يصبح عينيا أو مشخصًا، اللهم إلا حين يعرف بوصفه حاضرًا، أو حينما يصبح من جديد بالنسبة إلى الفكر الذى يتعقله، ماثلا فى الحاضر. وليس من شأن هذا الحاضر أن يجيء فيذوب فى طوايا الديمومة أو الاستمرار الزمنى، بل هو لا بد من أن يتطابق فى فعل «الآن» مع سرمدية «الروح» الماثل أمام ذاته فى كل لحظة من لحظات صيرورته. ولا غرو، فإن الولادة، والموت، والبعث — كما فطن إلى ذلك من قديم هرقليطس، وكما بينه لنا حديثا هيجل — هى بمثابة الشرط الضرورى للصيرورة، وما الصيرورة سوى التاريخ. وهذه الثلاثة — فى الوقت نفسه — هى الشرط الأوحد لتقدم الروح، سواء أكان ذلك فى مضمار الفن، أم فى مضمار الفكر، أم مضمار الأخلاق. «والروح تتقدم — على حد تعبير كروتشة — لأن من شأن كل تقرير للحقيقة أن يكون مشروطًا بالواقع، وأن يكون هو نفسه شرطًا لواقع جديد، وهذا الواقع الجديد — بدوره — يجيء فيكون بمثابة شرط لفلسفة جديدة»[١].

وهكذا نرى أن التاريخ — فى رأى كروتشة — معرفة بالحاضر السرمدى؛ ومن هنا وحدة «التاريخ والفلسفة» فى نظره، مادامت الفلسفة مجرد دراسة للحاضر السرمدى. وليس يكفى أن نقول إن التاريخ هو دائما تاريخ حياة، لا تاريخ موت، وإنما يجب أن نضيف إلى ذلك أيضًا أننا حتى حينما ندرس الماضى فنحن إنما ندرس الحياة السرمدية للماضى بمعنى أننا ندرس الماضى بوصفه حاضرًا. والتاريخ يمضى دائمًا فى طريقه دون كلل أو إعياء، بحيث إن ما قد يبدو لنا بمثابة احتضار ظاهرى إنما هو مخاض ولادة جديدة، أو مجرد بشير بمولد عالم جديد. ويختم كروتشة حديثه عن التاريخ بقوله: «إن التاريخ ليختلف عن الفرد

(١) C. Schuwer : op. cit., "Rev. Phil.", 1924, p. 395.

الذى يموت : فإن الفرد — كما قال الكميون الكريتى — يموت بسبب عجزه عن ربط بدايته بنهايته، وأما التاريخ فإنه لا يموت أبدًا : لأن التاريخ يربط بدايته دائما بنهايته »[١].

نظرة ختامية إلى فلسفة كروتشة

تلك — بإيجاز — هى الخطوط العامة لفلسفة ذلك المفكر « المثالى » الذى قيل عنه إنه « الوريث الشرعى » للهيجلية . ولا بد من أن يكون القارئ قد لاحظ معنا أن كروتشة ليس مجرد « فيلسوف جمال وتاريخ » — كما زعم البعض — بل هو أيضًا « فيلسوف منطق وأخلاق » ، إن لم نقل بأنه أكبر داعية من دعاة « فلسفة الروح » فى النصف الأول من القرن العشرين . ولا نزال فى حاجة إلى إعادة ما سبق لنا قوله من أن كروتشة قد صدر فى فلسفته عن عناصر كثيرة ، لعل أهمها ڤيكو Vico ، ودى سانكتيس De Sanctis ، وهربارت Herbart ، وهيجل . ولكن تعدد هذه العناصر قد عمل على ظهور ضرب من « التناقض » فى باطن مذهب الفيلسوف الإيطالى ، فكان الصراع بين « جدل المتناقضات » و « جدل المتمايزات » بمثابة التصدع الرئيسى الذى أصاب المذهب فى الصميم . وليس من شك فى أن كروتشة قد حاول بكل قوة العثور على وسيلة للتوفيق بين الجدلين ، ولكنه لم ينجح فى هذا السبيل بسبب قيام تعارض جوهرى بين المنطق الهيجلى القائل بوحدة الأضداد ، وجدل المتمايزات القائل بوجود « تمايز فى صميم الوحدة » . والواقع أن كروتشة لم ينظر إلى « وحدة الحس والذهن » على أنها وحدة أضداد ، بل وحدة متمايزات ، ومن هنا فإن الحدين — فى نظره — قد بقيا فى حالة تمايز واستقلال أحدهما عن الآخر ، مما عمل على توليد الكثير من المتناقضات . وتبعًا لذلك فإن التركيب القبلى (أو التأليف الأولى) عنده قد بقى مجرد تأليف بين متمايزين ، ومن ثم فقد انتهى به الأمر إلى تقرير وحدة استاتيكية تجمع بين هذين

---

(١) Croce : **"History ; Its Theory and Practice"**, New-York, Harper, 1961, Ch. 5. ("The Positivity of History",)

التحديدين ، فى حين أن من شأن التطور الروحى أن يفلت من كل تحديد .
وهكذا ظل كروتشة — عبثًا — يحاول التوفيق بين مطلبين مختلفين من مطالب الفكر ؛ فمن جهة ، راح يؤكد التطور ، وبالتالى فقد وجد نفسه مضطرا (ولو ضمنيا) إلى إنكار التحديدات السكونية لأشكال الروح ، ومن جهة أخرى ، مضى يؤكد وجود تلك الصور أو الأشكال ، وبالتالى فقد وجد نفسه مضطرًا إلى إنكار الترقى أو التطور . وهذا الصراع بين منطق المتناقضات ومنطق المتمايزات قد أفسد على كروتشة فهم علاقة الحق بالباطل ، وعلاقة الخير بالشر ... إلخ . ولكن كروتشة نفسه كان يقول : « إنه ليس من شأن أى مذهب فلسفى جزئى أن يكون نهائيا حاسمًا ، فإن الحياة نفسها ليست كذلك على الإطلاق . وكل مذهب فلسفى إنما يحل مجموعة من المشكلات المحددة تاريخيا ، ويمهد السبيل لوضع مشكلات أخرى جديدة ، وظهور مذاهب فلسفية أخرى جديدة . هكذا كان الحال دائمًا ، وهكذا سيكون الحال دائمًا ... » وحسب كروتشة أن يكون قد نجح فى إلقاء بعض الأضواء على طائفة من مشكلات الفكر البشرى فى عصره .

الباب الثالث الفلسفة الواقعية المحدثة

الفصل السادس صمويل ألكسندر

(١٨٥٩ — ١٩٣٨)

فيلسوف « المكان والزمان والألوهية »

فى الثالث عشر من سبتمبر سنة ١٩٦٨ سيحتفل العالم الفلسفى بمرور ثلاثين عامًا على وفاة شيخ فلاسفة الفكر الإنجليزى فى الثلث الأول من القرن العشرين : صمويل ألكسندر . وقد اقترن اسم ألكسندر بحركة فلسفية معاصرة ظهرت فى كل من إنجلترا وأمريكا — كرد فعل ضد شتى النزعات المثالية والهيجلية الجديدة — ألا وهى حركة « الواقعية المحدثة » . والحق أن صمويل ألكسندر قد انتسب إلى جيل من الفلاسفة الإنجليز وجد نفسه مضطرًا إلى التمرد على « الهيجلية الجديدة » ، ممثلة فى شخص كل من برادلى Bradley وبوزانكت Bosanquet . ومن هنا فقد ظهرت فى فلسفة ألكسندر شتى ملامح « الواقعية » التى اتسم بها الفكر الأنجلو — ساكسونى فى تلك الحقبة ، ألا وهى الاقتناع بإمكان تحليل الخبرة إلى عناصر تقبل الإدراك المباشر ، والإيمان بأن الفعل الذهنى أمر مختلف عن الموضوع المعروف ، والميل إلى تفسير نظام الطبيعة بطريقة مخالفة لأية نزعة روحية ... إلخ . ولكن ألكسندر قد مضى إلى حد أبعد مما ذهب إليه معظم الفلاسفة الواقعيين ، خصوصًا فى تأكيده لدور العلوم الطبيعية فى الفلسفة ، وفى تفاؤله بإمكان وضع نسق شامل يفسر شتى جوانب العالم الواقعى .

سيرة ألكسندر وإنتاجه الفكرى

وقد ولد صمويل ألكسندر فى مدينة سيدنى بأستراليا عام ١٨٥٩، وتلقى تعليمه هناك، حتى تخرج من جامعة ملبورن، ثم واصل دراساته بجامعة أكسفورد، حيث تتلمذ على الكثير من مشاهير رجالات الفلسفة بإنجلترا. وقد وقع ألكسندر تحت تأثير أستاذه توماس هل جرين: Thomas Hill Green، فكان أن أهدى إليه كتابه الأول فى الفلسفة، ألا وهو: «النظام الأخلاقى والتقدم» Moral Order & Progress وقد كان من العسير على قارئ هذا الكتاب أن يتنبأ لصاحبه بمستقبل فلسفى باهر فى مضمار الاتجاه الواقعى، ولكن الظاهر أن من طبيعة الفكر الإنجليزى — بصفة عامة — الانتقال إلى مشكلات فلسفة الطبيعة عبر دراسة المشكلات الأخلاقية، خصوصًا وأن هذه المشكلات الأخيرة لا تثور فى ذهن المفكر الإنجليزى إلا على مستوى الطبيعة نفسها[١]. ومهما يكن من شىء فقد واصل ألكسندر دراساته الأخلاقية والفلسفية فى أكسفورد بنبوغ كبير، كما عكف على دراسة اللغات القديمة والرياضية إلى أن عين أستاذًا للفلسفة بجامعة مانشستر، حيث ظل يواصل محاضراته فى الفلسفة بانتظام، حتى أحيل إلى التقاعد فى سنة ١٩٢٤. وقد ألقى صمويل ألكسندر بجامعة جلاسجو فى الفترة ما بين ١٩١٦ و١٩١٨ محاضرات جيفورد المشهورة التى نشرت فيما بعد (سنة ١٩٢٠) على صورة مجلد ضخم تحت عنوان: «المكان والزمان والألوهية»: "Space, Time, and Deity" ويعد هذا الكتاب أضخم عمل Opus magnum قام به الفيلسوف الإنجليزى الكبير، نظرًا لأنه قد تضمن محاولة فلسفية كبرى من أجل تقديم مذهب أونطولوجى متسق يحقق التوافق بين النزعة الواقعية المحدثة من جهة، وبين كل من النزعة التطورية والنزعة التجريبية من جهة أخرى. وليس من شك فى أن ألكسندر قد بلغ شأوا بعيدًا فى تفسير التطور دون الإهابة بأى مذهب روحى، فكانت فلسفته الواقعية فى كتاب «المكان والزمان والألوهية» بمثابة

---

(١) Cf. Philippe Devaux : "Le Système d' Alexander". Paris, 1929.

محاولة ميتافيزيقية أصيلة من أجل مسايرة الروح العلمية الحديثة والفلسفة الطبيعية المتطرفة فى تفسيرهما لمجموع التغيرات الكيفية التى يتركب منها الكون بأقل عدد ممكن من العلاقات المحددة الناشئة بين عناصر واقعية متجانسة كأكثر ما يكون التجانس. ولا بد من أن يكون برجسون قد وجه اهتمام ألكسندر إلى أهمية عنصر الزمان (أو الديمومة) فى تفسير الطبيعة، ولكن الفيلسوف الإنجليزى قد رفض منذ البداية فكرة «التغير الكيفى» الصرف، فضلا عن أنه قد تأثر بالكثير من الاتجاهات الآلية فى تفسير التطور. وهذا ما حدا به إلى تصور الكون بأسره على أنه مجرد حقيقة مكانية زمانية استبعد منها تمامًا كل عنصر كيفي.

وفضلا عن ذلك فقد وقع ألكسندر تحت تأثير البحوث الموضوعية للهندسة الفيزيائية المعاصرة، مما دفعه إلى تصور إمكان قيام «أونطولوجيا رياضية» عن طريق تطبيق المناهج التحليلية المستخدمة فى العلم. وهكذا كان تصور الرياضيات المعاصرة لكل من «المتصل» و«اللامتناهى» سببًا فى افتراض ألكسندر لوجود «حقيقة مكانية زمانية» تتسم بطابعى «الاتصال» و«اللاتناهى»، وتتألف من عناصر لا نهائية متصلة. ولا بد من أن يكون ألكسندر قد وقف على أبحاث العالم الرياضى جورج كانتور G. Cantor، فلم يجد بدا من وضع الفرض القائل بأن «الحقيقة المكانية الزمانية» هى الحقيقة القصوى التى ترتكز عليها كل حركة. وهكذا كانت دراسات ألكسندر العلمية والرياضية مصدرًا هاما اعتمد عليه اعتمادًا كبيرًا فى وضع دعائم مذهبه الأونطولوجى الذى لم يخل من تعميمات ميتافيزيقية عريضة.

ولكن لا بد لنا أيضًا من أن نشير إلى اهتمام ألكسندر بمسائل الفن وعلم الجمال، خصوصًا فى أخريات أيام حياته، فقد ظهر له كتاب قيم تضمن كثيرًا من الدراسات الجمالية التى كان قد نشرها فى بعض المجلات الفلسفية، وكان عنوانه: «الجمال وأشكال أخرى للقيمة». وليس بدعا أن يهتم فيلسوفنا بدراسة الخبرة الجمالية وتحديد طبيعة العمل الفنى وتحليل مفهوم الإبداع الفنى (وما إلى ذلك من مسائل جمالية): فقد قيل عن ألكسندر إنه كان واسع الاطلاع فى الأدب

(والشعر بصفة خاصة)، كما روى عنه أنه كان كثير التردد على المتاحف والمعارض الفنية. وعلى الرغم من أن آفة الصمم التى ابتلى بها الرجل قد حالت دون تذوقه لفن الموسيقى، فقد كانت له صولات وجولات فى مضمار الفنون الأخرى (من شعر، ورواية، ومسرح، ورسم، وتصوير... إلخ)، فضلا عن أن الكثير من كتاباته الفلسفية قد جاءت متسمة بطابع فنى محكم وصياغة أدبية ممتازة[1].

الروح العامة لفلسفة ألكسندر

.. إن الفلسفة — كما يفهمها ألكسندر — لا تختلف عن «العلم» من حيث «المنهج»، بل من حيث «المضمون». وآية ذلك أن «الموضوع» الذى يتجه نحوه كل اهتمام الفيلسوف إنما هو — على وجه التحديد — تلك المظاهر العامة أو السمات المشتركة التى تجمع بين الأشياء. وبعبارة أخرى، يمكننا القول بأن الفلسفة تقوم بالبحث فى الملامح المتكررة للعالم، مما يمكن الوقوف عليه فى مجالات عديدة وسياقات متنوعة. وليس يكفى للفلسفة أن تتعرف على تلك «الملامح» أو «السمات»، وإنما لا بد لها أيضًا من الوقوف على ما بينها من روابط مشتركة أو علاقات متبادلة. ولا شك أن هذه المهمة التى يعهد بها ألكسندر إلى الفلسفة تعيد إلى ذاكرتنا دور الفلسفة فى مذهب أرسطو. خصوصًا وأن ألكسندر قد تصور الطبيعة على غرار الشكل الهرمى، فوضع فوق القاعدة تلك السمات العامة الشائعة لدى موجودات الطبيعة جمعاء، ثم وضع على المستويات المتعاقبة سمات خاصة تتدرج — على التوالى — من حيث درجة الخصوصية، وهكذا دواليك... وتبعًا لذلك فقد ذهب ألكسندر إلى أن الحركة سمة عامة للغاية، أو طابع عام إلى أقصى حد، فى حين أن المادة أكثر خصوصية، بينما هى أعلى درجة من درجات الخصوصية. وقد قرر ألكسندر فى الوقت ذاته أن «الأعلى» — فى كل حالة من هذه الحالات — يستلزم «الأدنى»، وليس العكس. وعلى حين أن فيلسوفا مثل أفلاطون

---

(١) ارجع إلى المقال القيم الذى كتبه الأستاذ على أدهم بمجلة «الفكر المعاصر»، العدد ٣٥، يناير سنة ١٩٦٨ تحت عنوان: «صمويل ألكسندر؛ وفلسفة الجمال» ص ١٢ — ص ١٨.

أو ديكارت قد جعل الأولوية للعقل على الطبيعة، نجد أن ألكسندر يقرر ــ مع غيره من فلاسفة الواقعية المحدثة ــ بأن الفكر نتاج للخبرة، وليس شرطًا أوليًا لها. والصورة التى يقدمها لنا ألكسندر للعالم صورة تدرجية أو طبقية Hierarchical تبدو لنا فيها الموجودات على صورة مراتب، بحيث يتطور العالم ابتداء من تلك القاعدة المادية أو الدعامة الطبيعية، حتى يبلغ أعلى مراتب الألوهية أو الروحانية(١).

وبيت القصيد هنا أن نفهم أن صمويل ألكسندر ــ فى تاريخ الفكر المعاصر ــ يمثل واحدًا من أولئك الفلاسفة المذهبيين الذين يريدون للفلسفة أن تضع «نسقا فكريا» مستوعبًا متكاملا، تحدد بمقتضاه شتى السمات الجنسية والنوعية لكل ما هو موجود. وليس فى مذهب ألكسندر الواقعى ما يتعارض مع أصول النزعة التجريبية الإنجليزية، ولكن من المؤكد أن المفكر الإنجليزى الكبير قد أفاد الكثير من دراسته العميقة لتاريخ الفلسفة الغربية، وللتطورات الثورية فى مضمار العلم المعاصر. ومن هنا فقد جاء «النسق الفكرى» الذى قدمه لنا فى كتابه الضخم: «المكان والزمان والألوهية» بناء ميتافيزيقيًا شامخًا لا تصدع فيه ولا انكسار ــ وربما كان الفارق الأكبر بين صمويل ألكسندر من جهة، وبرتراند رسل وألفريد نورث وايتهد من جهة أخرى، أن البناء الميتافيزيقى لمذهب ألكسندر ــ على العكس من زميليه البريطانيين الآخرين ــ قد بقى بناء دقيقًا محكمًا، وكأن فيلسوفنا قد شاء للمذهب الواقعى الجديد أن ينزل إلى معترك المذاهب الميتافيزيقية الكبرى، لكى يثبت لدعاة المثالية أنه يستطيع أيضًا أن يقول كلمته فى مضمار «الأنطولوجيا».

ما هى « الحقيقة المكانية ــ الزمانية ؟ »

والفكرة الأصلية فى كل مذهب ألكسندر هى أن الحقيقة القصوى التى تتولد عنها سائر الأشياء هى «الحقيقة المكانية ــ الزمانية» : Space - time والحق أنه إذا

(١) Cf. A. M. Quinton : « Contemporary British Philosophy », in **"A Critical History of Western Philosophy."** Edited by D. J. O' Connor, Collier-Macmillan, London, 1964, p. 534.

كان فى الإمكان التفرقة بين «المكان» و«الزمان»، فما ذلك إلا بطريقة أولية (قبلية) Apriori سابقة على التجربة، وأما الواقع العينى نفسه فإنه يشهد بأنه لا انفصال للمكان عن الزمان أو للزمان عن المكان. وليس من شك فى أن تطور الفيزياء الرياضية هو الذى أوحى إلى ألكسندر بهذه الفكرة، ولكن فيلسوفنا لم يرد للفلسفة أن تتورط فى بعض التركيبات الهندسية، بل هو قد أراد لها أن تقتصر على وصف عالم الخبرة. ومن هنا فإنه لم يصور لنا «مكانا» ذا ثلاثة أبعاد يتحرك كعمود عبر «زمان» ذى أربعة أبعاد، بل هو قد استعاض عن هذه الصورة بصورة أخرى هى صورة جزيئات الغاز التى تتحرك داخل وعاء مغلق. وقيمة هذا التشبيه أنه يصور لنا «المكان» على أنه مكون من «نقاط» تشغلها على التعاقب «آنات» الزمان. وعلى حين أن «المتصل» المكانى ــ الزمانى هو عبارة عن تعبير تأليفى كلى، نجد أن «النقطة الآنية» Point-instant تمثل مظهرًا أوليا تحليليا لهذا «المتصل» المكانى الزمانى. والواقع أن طبيعة العالم الذى ندركه عن طريق التجربة، تظهرنا دائما على أن ما يكون فى النهاية صميم الواقع، إنما هو تلك «الأحداث» التى تشغل من جهة جيزًا فى المكان، وتنطوى من جهة أخرى على ماض ومستقبل وما نسميه باسم «المادة» فيما يقول ألكسندر ــ إنما يتركب من حركات عديدة، كما أن الحركات بدورها تتكون من «أحداث» أو «نقاط آنية» وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن «النقطة الآنية» تشتمل على حدث محض، أو جانب من حركة محض. «صحيح أننا لا نستطيع أن نقول إن من شأن أية نقطة، أو أية آونة، أو أية نقطة ــ آنية، أن تتحرك، ولكن فى استطاعتنا مع ذلك أن نصف الدور الأونطولوجى التفسيرى «للنقطة ــ الآنية» من وجهة نظر ميكانيكية، ما دمنا نتصورها، بحكم الفرض الذى وضعناه، بمثابة الشرط العينى (وإن كنا هنا بإزاء شرط استاتيكى أو سكونى) لكل حركة.». وتبعًا لذلك فإن «النقطة الآنية» هى أشبه ما تكون «بالذرة الروحية» أو «الموناده»، ما دامت طبيعتها تستوعب كل نشاطها، وما دام نشاطها يكون كل وجودها. هذا إلى أن من شأن الحقيقة المكانية الزمانية أن تنطوى أيضًا على نسق عينى من «المنظورات»

Perspectives والمقصود بكلمة «منظور» هو المظهر المحدد لصيرورة الحقيقة «المكانية الزمانية» بوصفها واقعًا متصلا لا متناهيا، أعنى ذلك الترابط الناشئ بالتبادل بين لحظة محددة ومظهر من مظاهر المكان، أو بين نقطة محددة ومظهر من مظاهر الزمان. وكل منظور يشتمل إما على كثرة من الأماكن أو سلسلة من اللحظات. وتبعًا لذلك فإن الحقيقة المكانية الزمانية هى المؤلف المركب من لانهائية «المنظورات» التى تكون مراحل تاريخ ذلك المتصل المكانى الزمانى. وهذه «المنظورات» — فيما يقول ألكسندر — تتولد بطريقة تلقائية فى داخل الحقيقة المكانية الزمانية، وكل منها يقود إلى الآخر... إلخ(١).

المقولات الرئيسية

الوحدة ، والوجود ، والعلاقة ، والنظام

وألكسندر يهتم بدراسة المقولات: Categories، فيقرر أولا أنه يعنى بهذا المصطلح تلك التحديدات الموضوعية الجوهرية للحقيقة المكانية الزمانية أو للوجود الخارجى العينى. ثم يحذرنا ألكسندر من الخلط بين المقولات والكيفيات: Qualities، فيقول إن المقولات كلية جوهرية بنائية، فى حين أن الكيفيات عرضية متغيرة غير ثابتة. وإذا كان فيلسوفنا يصف المقولات بأنها أولية (أو قبلية) Apriori، فما ذلك إلا لأنه يرى أننا نعلم سلفًا أن هذه المقولات تصدق على كل شىء موجود كائنًا ما كان. ولكن المقولات — فى رأى ألكسندر — سمات حقيقية أو ملامح واقعية للوجود الخارجى العينى، على العكس مما توهم كانط حينما ظن أنها ثمرة لفاعلية الذهن الذى يفرض ضربًا من «الوحدة» على «الكثرة» المتضمنة فى المكان والزمان وهذا هو السبب فى أن ألكسندر لم يزعم لنفسه أنه قد استنبط تلك المقولات بفعل أية ضرورة منطقية أو آلية. ولا غرو، فإن دعاة الواقعية مجمعون على القول بأن مهمة الفيلسوف هى وصف ما يهتدى

(١) H. Sérouya : "Initiation à la Phil. Contemporaine.", p. 177.

إليه، لا تفسير كل ما فى الوجود. وألكسندر يسير على هذا النهج فيحاول أن يكشف لنا عن المقولات، واحدة بعد الأخرى، بوصفها خصائص جوهرية تميز «الحقيقة المكانية الزمانية» هى نفسها.

والمقولتان الأوليان فى رأى ألكسندر هما الوحدة والكثرة، أو الهوية والتعدد: Identity & Diversity. وليست هاتان المقولتان خاصيتين مميزتين للذهن البشرى، أو صورتين بدائيتين تعينان حدود كل موجود، بل هما طابعان أوليان يميزان «النقطة ـــ الآنية». فالزمان (مثلا) يكشف عن التماثل (أو التشابه) من خلال الاستمرار (أو الديمومة)، ويكشف عن التغاير (أو الاختلاف) من خلال التتابع (أو التوالى). والمكان ـــ بالمثل ـــ يكشف عن الوحدة من حيث هو «متصل»، ويكشف عن التعدد (أو الكثرة) من حيث هو مركب من أجزاء. وارتباط «الحقيقة المكانية ـــ الزمانية» بهذين الطابعين أو هاتين المقولتين هو الذى يجعل من المستحيل إقامة أى فاصل بين «المكان» و«الزمان». وهذا يقرر ألكسندر أن ما يخلع على «الزمان» وحدته إنما هو «المكان»، وأن ما يخلع على «المكان» كثرته (أو طابعه التعددى) إنما هو «الزمان». ولولا ذلك، لكان «الزمان» مجرد «تتابع»، ولكان «المكان» مجرد «وحدة خاوية».

ثم يتحدث ألكسندر بعد ذلك عن مقولة الكينونة أو «الوجود» Being or existence، فيقول إن هذه المقولة لا تعنى أكثر من هوية المكان والزمان. وهنا ينكر فيلسوفنا الرأى القائل بوجود «كينونة محايدة» يفترض فيها أنها تشمل تلك الكائنات المتعالية على الخبرة الحسية. ولكن ألكسندر لا ينكر وجود «الكليات» بوصفها «كائنات واقعية»، بل هو يقرر على العكس من ذلك أنها نماذج أو أنماط عادية تحدد الأحداث الواقعية. وتبعًا لذلك، فإن للكليات وجودها، وفاعليتها، وهى قابلة للإدراك من قبل العقول البشرية بصفة مباشرة. هذا إلى أن ألكسندر يقيم تفرقات دقيقة بين «الكليات»، و«الجزئيات» و«الأفراد»[1].

---

(١) Magill & Mc Greal : "Masterpieces of World Philosophy", Harper, New-York, 1961, p. 824.

وأما المقولة التالية فى فلسفة ألكسندر فهى مقولة الإضافة أو العلاقة. وهنا يقرر فيلسوفنا أن العلاقات Relations تعبر عن استمرار (أو اتصال) الحقيقة المكانية الزمانية. وعلى الرغم من أن ألكسندر قد قاوم النزعة الطبيعية المتطرفة التى كانت ترجع كافة العلاقات إلى علاقات المكان والزمان، إلا أنه مع ذلك قد ذهب إلى حد القول بأن جميع العلاقات تعتمد — فى خاتمة المطاف — على بعض العلاقات المكانية — الزمانية. والعلاقة — بحكم تعريفها — رابطة تجمع بين حدين فتيسر لهما الدخول فى «كل». وأبسط مثال لذلك المسافة المكانية، أو الفسحة الزمانية. ولكن هناك علاقات أخرى أشد تعقيدًا، مثل علاقة الحاكم بالمحكومين أو علاقة الملك برعاياه. والملاحظ فى المثال الأخير، أننا هنا بإزاء موقف كلى (شامل) يتألف من سلسلة من الأفعال والانفعالات، وبالتالى فإن العلاقة — فى هذه الحالة — لا يمكن أن تكون مجرد سمة مباشرة من سمات المكان والزمان. ولكن أفعال الناس وانفعالاتهم — هى نفسها — لا تخرج عن كونها أنماطًا معقدة من الأحداث المكانية والزمانية.

وتجىء بعد ذلك مقولة النظام Order، فتكمل قائمة المقولات الرئيسية الكبرى، متخذة مكانها الخاص إلى جانب مقولات: الهوية، والكينونة (أو الوجود)، والإضافة (أو العلاقة). ولكن ألكسندر يضيف إلى هذه المقولات الرئيسية الكبرى عدة مقولات أخرى أقل أهمية، وعلى رأسها مقولة العلية: Causality ومقولة الجوهر Substance، ثم مقولات التبادل: Reciprocity، والكم، والشدة، والكل، والأجزاء، والعدد، والحركة. ولا يتسع المقام للإفاضة فى شرح كل مقولة من هذه المقولات على حدة، ولكن حسبنا أن نقول إن الجوهر عند فيلسوفنا هو مجرد علاقة تقوم بين العناصر المكانية والزمانية فى مقدار معين من الحقيقة المكانية الزمانية. وأما العلية فهى مجرد علاقة تقوم بين الجواهر، خصوصًا وأن ألكسندر قد تصور الحقيقة المكانية الزمانية على أنها «نسق متصل» يرتبط فيه كل ما حدث بما قبله وما بعده. وعلى حين أن التصور العادى للعلية يميز «الأشياء» عن «الأحداث»، نجد أن هذا التصور لا يقيم بينهما

أية تفرقة. والسبب فى ذلك أن «الشىء» عند ألكسندر يمثل منذ البداية مركبا من الحركات، وهو يصبح «علة» عندما تجىء إحدى الحركات الداخلة فى تكوينه فتستمر أو تمتد إلى حركة أخرى. ومعنى هذا أن العلية لا تخرج عن كونها مجرد «انتقال» لحدث مستمر (أو متصل) إلى حدث آخر.

وقصارى القول إن المقولات عند ألكسندر تحديدات موضوعية للواقع المكانى ــ الزمانى. وألكسندر يكرس الجزء الأول من كتابه الرئيسى (المكان والزمان، والألوهية) لوصف الحقيقة المكانية الزمانية وتحديد مقولاتها. وعلى الرغم من أن الموضوع قد يبدو ممعنًا فى التجريد، إلا أن المنهج الذى يصطنعه ألكسندر فى دراسته لهذا الموضوع منهج بسيط واضح يمضى إلى الهدف المطلوب بطريقة مباشرة. وألكسندر يبين لنا بوضوح كيف أن المقولات تنطبق على جميع الموجودات بغير استثناء، ابتداء من الحركة البسيطة حتى الفكرة المعقدة. وما دمنا قد أدركنا طبيعة الحقيقة المكانية ــ الزمانية، فإن عملية حصر المقولات الجزئية لن تزيد عن كونها مجرد عملية تفصيلية تكشف لنا عن بعض الجزئيات أو التفاصيل. ويبقى علينا بعد ذلك أن نحاول فهم طبيعة «الكيفية» Quality، بوصفها شيئا مختلفا عن «المقولة».

التطور الانبثاقى

فى الواقع المكانى ــ الزمانى ...

إن ألكسندر ليشترك مع غيره من الفلاسفة الواقعيين من أمثال مور، ورسل، وجماعة الواقعيين المحدثين فى أمريكا ــ فى القول بأن للموضوعات التجريبية وجودًا واقعًا مستقلا. ولكن بعضًا من الفلاسفة الماديين والطبيعيين قد ذهبوا إلى أن المقولات وحدها كافية لتفسير كافة التحديدات الواقعية للوجود. وأما ألكسندر فإنه قد حاول أن يؤكد أن المادة، والكيفيات الثانوية، والحياة، والوعى، لا تقل واقعية عن السمات الكلية للعالم، وبالتالى فقد وجد نفسه بإزاء

مشكلة فلسفية عسيرة كان لا بد له من العمل على حلها. ولم تكن هذه المشكلة سوى صدى لرغبة ألكسندر نفسه فى تفهم العلاقة بين الكيفية من جهة، ودعامتها المقولية Categorial أو المكانية — الزمانية من جهة أخرى. وبعبارة أخرى، فقد كان على ألكسندر أن يكشف لنا عن وجه الارتباط بين بعض المركبات المكانية الزمانية، وبين بعض الوقائع التجريبية مثل المادية، والحيوية، والكمال: Entelechy والمعرفة، إن لم نقل أيضًا: الخير، والجمال، والحق.

ولم يكن فى وسع ألكسندر أن يصطنع فى دراسته لهذه المشكلة الجديدة منهجه السابق القائم على الوصف والتحليل، وإنما كان لا بد له أن يعثر على منهج آخر يصلح لدراسة علاقة الترابط القائمة بين «الكيفية» و«دعامتها المقولية». ولم يلبث ألكسندر أن اهتدى إلى مثال واضح لا لبس فيه ولا غموض لهذا الترابط، فراح يستعين بمنهج التمثيل Analogy من أجل تطبيق هذا المثال على سائر ظواهر العالم طولا وعرضًا. وأما هذا المثال الذى وجد فيه نموذجه المفضل، فهو علاقة الترابط الموجودة بين الذهن (أو العقل) والجهاز العصبى. والواقع أنه لما كان هذا «الترابط» واقعة مكشوفة يسهل فحصها، فقد وجد فيه ألكسندر المفتاح الوحيد لحل هذا السر. وهكذا استند فيلسوفنا إلى بعض الحقائق المستمدة من «علم الأعصاب» Neurology، من أجل القول بأن العقل شىء جديد فى دنيا الحياة، ولكنه مع ذلك ليس كيانًا مستقلا أو واقعة منفصلة. وآية ذلك أننا هنا بإزاء عملية واحدة بعينها: نراها مجرد عملية حيوية إذا نظرنا إليها فى سياق التغذية، والتنفس، والإخراج؛ ونراها على مستوى آخر مختلف تمامًا إذا نظرنا إليها فى مظاهرها الفريدة، بوصفها عملية ذهنية ذات معنى أو دلالة. ومفاد هذه النظرية أنه حينما تكون لأية عملية عصبية صفاتها النوعية الخاصة المتمثلة فى تعقدها، وشدتها، وارتباطها بغيرها من العمليات والبنايات Structures، فإنها لا بد من أن تتخذ سمات جديدة، بحيث إنها لتصبح ذات طابع عقلى Mental، وإن كانت ما تزال فى الوقت نفسه ظاهرة حيوية.

وانطلاقًا من هذا المثال، راح ألكسندر يعمم، مستعينًا فى الوقت نفسه

بعض النتائج العلمية التى كان قد توصل إليها لويد مورجان Lloyd Morgan فى مضمار علم الأحياء. وكان مورجان قد أقام تفرقة دقيقة بين « كيفيات تراكمية » Additive Qualities و« كيفيات انبثاقية » Emergent Qualities، فجاء ألكسندر وقال إن فى الطبيعة تأليفات كمية صرفة، كالأوزان الجزيئية، فى حين أن هناك تأليفات أخرى تترتب عليها تغيرات كيفية، مثل خواص الماء التى لا سبيل إلى استخلاصها مطلقًا من خواص كل من الأيدروجين والأوكسيجين. وهنا يستشهد ألكسندر بأبيات مشهورة من قصيدة للشاعر الإنجليزى روبرت برونـنج Robert Browning عنـوانها: Abt Vogler، فيحدثنـا عن قصة ذلك الموسيقار الذى استطاع أن يصوغ من ثلاثة أنغام، لا نغمة رابعة، بل نجمًا! والواقع أن هذا ما حدث فى عالم الفقريات العليا حينما انبثق «العقـل» Mind، وألكسندر يشرح لنا هذا «الانبثاق» فيقول: إن من شأن بعض الحركات أن تولد «المادة» الكيماوية، كما أن من شأن بعض التأليفات الكيماوية أن تولد «الحياة». وليست هذه الجدة بمثابة شىء مضاف، بل هى ضرب من «الانبثاق». والمقصود بالانبثاق عند فيلسوفنا هو الإشارة إلى تلك اللحظة الحاسمة التى يتولد عندها مركب كيفى يكون له طابع التعقد وعدم التجانس بالنسبة إلى العناصر التى تركب منها. ولما كان ألكسندر قد رفض كلا من النزعة الإحيائية: Animism والنزعة الحيوية: Vitalism فليس بدعًا أن نراه يقرر أن الحياة فى صميمها ذات طابع كيماوى، وإن كنا هنا بإزاء درجة نوعية من المادة تشتمل على خواص جديدة تتحدى كل وصف يقوم على عبارات كيماوية صرفة. وهكذا الحال أيضا بالنسبة إلى المادة: فإنها فى صميمها حركة، وهى من وجهة نظر معينة «حركة صرفة لا أكثر»، ولكنها من جهة أخرى تتمتع بخصائص (كالصلابة، واللون، وبعض القابليات الخاصة) لا تتوافر لدى الكثير من الحركات الأخرى، مما قد يحفزنا إلى القول بأن لها كيفيات معقدة لا متجانسة تميزها عن شتى العناصر التى تركبت منها. وألكسندر يهتم بوصف ذلك التاريخ المتجدد باستمرار لهذه الكثرة المعقدة من الأحداث الخالصة التى تقع فى نطاق العالم المكانى الزمانى.

وهو يبين لنا أن لهذا التاريخ مراحل، بمعنى أن فى إمكان كل انبثاق حادث أن يصبح بدوره مسرحًا لانبثاق جديد، ومن ثم فإن الحقيقة المكانية الزمانية تتسع رويدًا رويدًا، فتتخطى دائرة التحديدات المقولية، وتولد كثرة تتعقد يومًا بعد يوم من الكائنات المادية، والحية، والواعية... إلخ(١).

نظرية المعرفة عند ألكسندر

ثم يتطرق ألكسندر للحديث عن نظرية المعرفة، على أعقاب دراسته للصلة القائمة بين العقل والجهاز العصبى. وهنا نراه يحمل على أولئك الفلاسفة المحدثين الذين ظنوا أن «الإبستمولوجيا» (أو نظرية المعرفة) هى الدعامة الوحيدة للميتافيزيقا. والأدنى إلى الصواب — فى رأى فيلسوفنا — أن يقال عن «الإبستمولوجيا» إنها مجرد باب من أبواب الميتافيزيقا، على اعتبار أنها مجرد حالة خاصة من حالات الاتصال الذى يتم بين كائن متناه — فى أى مستوى من مستويات الوجود — وبين بيئته. والواقع أن من شأن أى شيئين مترابطين: كالذهن العارف والموضوع المعروف — بوصفهما قائمين فى عالم «مكانى — زمانى» واحد بعينه — أن يتفاعلا تفاعلا عليًا، لا بمقتضى ما بينهما من علاقات مكانية فحسب، وإنما وفقًا لطبيعتهما الخاصة أيضًا. وهذا النوع الأخير من «التفاعل» هو المسئول عن ذلك العنصر الجديد الهام الذى لا بد من أن يدخل فى كل إدراك حسى. وكما أن التأثر الحسى الذى تخضع له المنضدة يختلف بحسب قربها من الجدار أم من المدفأة، فإن من شأن العصب البصرى أيضًا أن يستجيب لبعض الكيفيات، دون بعضها الآخر.

بيد أن النشاط العصبى — من حيث هو كذلك — لا يعد فى حد ذاته معرفة، وإنما تظهر «المعرفة» إلى حيِّز الوجود على مستوى الوعى أو الشعور. وهنا يلتقى الباحث بالصعوبات الحقيقية التى ينطوى عليها الإشكال الإبستمولوجى، إذ لا بد له من أن يعرف ما إذا كانت موضوعات الإدراك

(١) Cf. E. Bréhier : "Histoire de la Philosophie", pp. 1103 – 1104.

الحسى كيفيات تميز الشىء المدرك، أم نشاطًا يقوم به المخ نفسه. وألكسندر يستبقى الاحتمالين معًا، ولكن من وجهين مختلفين. وهو يستعين على شرح رأيه فى هذا الصدد بمصطلحين جديدين قد لا تسهل ترجمتهما إلى اللغة العربية، ألا وهما لفظا Enjoyment (ويعنى فى الأصل **التذوق**) و Contemplation (ويعنى فى الأصل **التأمل**). وألكسندر يستخدم المصطلح الأول منهما للإشارة إلى إدراك الذهن للنشاط العصبى. بينما نراه يعنى بالمصطلح الثانى منهما إدراك الذهن لكيفيات الشىء المدرك. «فالتذوق» هو بمثابة خبرة معاشة يستشعر فيها الذهن ذلك النشاط العصبى الذى يقوم به الدماغ، فى حين أن «التأمل» هو عبارة عن عملية إدراك للصفات المتضمنة فى صميم الشىء المدرك. وليس من شك فى أن موضوع الإدراك الحسى لا يمكن أن يكون هو ذلك «التغير» الذى يطرأ على الجهاز العصبى، ولكن من المؤكد أن عملية المعرفة هى هذا التغير نفسه. ولا بد للذهن من أن يعانى هذه الخبرة الأخيرة حتى يكون فى استطاعته أن يواجه الشىء أو أن يتأمله. وألكسندر يرى وجها كبيرًا للشبه بين نظريته هذه وبين مذهب اسبينوزا الذى كان يقول إن «العقل» هو من «الجسم» بمثابة «الفكرة» أو «الصورة» أو المثال "Idea of the body". وهو يرى أيضًا أن رأيه الخاص فى نظرية المعرفة يتفق اتفاقًا كبيرا مع ما ذهب إليه مور Moore فى نقضه المعروف للمذهب المثالى.

ولكن إذا كان فى الإمكان فهم «المعرفة» على أنها عملية مماثلة لأية عملية أخرى من العمليات الطبيعية، فإن «**الحكم**» : Judgment ــ فى رأى ألكسندر ــ نشاط خاص فريد فى بابه، من حيث إنه يمثل دائمًا ظاهرة **اجتماعية**: Social. وليس اهتمام ألكسندر بمشكلة «الحكم» سوى مجرد صدى لاهتمامه بمشكلة «القيم»، فقد وجد فيلسوفنا أن فهم الحكم ضرورى جدًا لحل شتى مشكلات القيم. والواقع أن عملية «الحكم» لا تقتضى توافر الذهن وموضوعه فحسب، بل هى تقتضى أيضًا وجود «معيار» Norm، والمعيار لا يظهر إلى الوجود إلا من خلال ضرب من «الاتصال الاجتماعى». صحيح أنه قد يكون فى وسع إنسان نشأ بمعزل عن الجماعة أن يكون حكما، كما أنه قد يكون فى استطاعته من بعد أن

يصحح من هذا الحكم على ضوء ما له من فعالية، ولكن خطأه فى هذه الحالة لن يكون «غلطًا» بمعنى الكلمة، بل مجرد مغامرة فاشلة، وأما حين يتحقق المرء من أن حكمه لا يتفق مع حكم شخص آخر، فهنالك (وهنالك فقط) لا بد له من أن يدرك أن للأحكام حقيقتها الخاصة أو وجودها الخاص. وعندئذ سرعان ما يدرك المرء ـ لأول مرة ـ أن ثمة فارقًا بين الحكم والشىء المحكوم عليه، أعنى بين الحق (أو الباطل) من جهة وبين الواقع (أو الوهم) من جهة أخرى. وهذه الحقيقة عينها تصدق أيضًا على كل من الخير والجمال: لأنهما لو أقصيا عن كل سياق اجتماعى، لما كانا سوى مجرد تعبير عن مشيئات فردية صادرة عن بعض الرغبات السارة. وعلى العكس من ذلك، نجد أن من شأن الخير والجمال أن يصبحا قيمتين حينما يحكم عليهما بالاستناد إلى معيار يكون ناتجًا عن «تلاقى العقول».

وقد لاحظ بعض النقاد أن هذا الجانب المعين من تفكير ألكسندر ينطوى على عدم التزام بقواعد المذهب الواقعى. وآية ذلك أن فيلسوفنا قد تخلى عن الرأى القائل بوجود القيم فى صميم الأشياء، كما أنه قد أنكر المذهب القائل بأن القيم معطاة مباشرة فى صميم الخبرة. والواقع أن ألكسندر قد استعاض هنا عن الواقعية الصرفة بميتافيزيقا طبيعية «تفسر» القيم على أنها «واقعية»، بالمعنى الذى نقول به عن أى «موقف شامل» يضم العارف والمعروف أنه «واقعى». فالقيم ـ فى رأى ألكسندر ـ ليست «موضوعية» ـ على العكس من الكيفيات الثانوية ـ وهى فى الوقت نفسه ليست «ذاتية» ـ على العكس من الآلام واللذات ـ. والأدنى إلى الصواب ـ فى نظر فيلسوفنا ـ أن يقال إن من شأن كل من الذات والموضوع أن يحدد كل منهما الآخر (بالتبادل) فى سياق كل عضوى. وألكسندر يذكرنا هنا بالمثالية الموضوعية: لأنه يجعل من «التماسك» أو «الاتساق» Coherence المعيار الأوحد، لا لقياس «الحق» فحسب، بل ولقياس «الخير» و«الجمال» أيضًا وهو يهيب فى هذا الصدد بالخبرة الواسعة للمجتمع، من أجل تحديد ما هو «متسق». ولكن ألكسندر لا يتخلى تمامًا عن نظرته البيولوچية، بل هو يستبقيها جنبًا إلى جنب مع هذه النظرة الاجتماعية. وهو يقرر فى موضع آخر أن «المعرفة» (ومن باب أولى سائر القيم الأخرى) هى فى

جوهرها تعبير عن الإرادة. والسبب فى ذلك أن عملية الحكم تمثل الجانب النظرى لفعل الإرادة، وبالتالى فإن ما يراد عبر عملية الإرادة إنما هو «القضية» أو «الموضوع المحكوم عليه». والواقع أن تفسير ألكسندر للحق يقترب (فى بعض نواحيه) من تفسير «البرجماتية». صحيح أن فيلسوفنا يوافق على القول بأن محك صدق أية فكرة هو مدى نجاحها عمليا، ولكنه ينكر أن يكون هذا هو كل ما يمكن قوله عن «الحق». ولهذا نراه يضيف إلى ذلك أن الفكرة الصحيحة تنجح عمليًا لأنها محددة بطبيعة الواقع نفسه(١).

كلمة سريعة عن نظرية « الألوهية »

فى ميتافيزيقا ألكسندر

لقد رأينا حتى الآن أن هناك سمتين أساسيتين تميزان مذهب ألكسندر الميتافيزيقى فهناك **أولا** قوله بأن كل شىء فى العالم مكون من حركات، زاد حظها من «التعقد» أم قل، ثم هناك **ثانيا** قوله بأن ثمة مركبًا خاصا من الحركات له كيفيات لا تنفصل عنه. وقد عبر ألكسندر عن النظرية الأولى حين قال إن ثمة نقاطًا آنية ومقولات تكون «المتصل المكانى — الزمانى»، بينما نراه يعبر عن النظرية الثانية حين يقول بوجود «صفات انبثاقية». والنظرية الأولى منهما نظرية أولية (قبلية) سابقة على التجربة، فى حين أن النظرية الثانية نظرية تجريبية. ولكن هذا الفارق بين النظريتين — مهما كان من أهميته — لا يمكن أن يعد فارقًا مطلقا. وأما الشىء الذى بقى المذهب كله مفتقرًا إليه، فهو مفهوم «التطور» الذى بمقتضاه يتسنى لعملية «الانبثاق» أو «الظهور»: emergence أن تلتحم بصميم نسيج العالم نفسه، أعنى بالنقاط — الآنية ذاتها. ولو كانت النقاط مجرد نقاط، لكانت سكونية (استاتيكية). وأما «النقطة الآنية» فهى بطبيعتها حركية (ديناميكية). وعلى حين أن المقوم المكانى للنقطة الآنية يقابل «الجسم»، بمعنى أنه

(١) Cf. "Masterpieces of World – Philosophy", pp. 827 – 8.

«المادة» التى يتكون منها العالم، نجد أن المقوم الزمانى لها هو «العقل»، بمعنى أنه «الصورة» التى تولد «الكيفيات» فى المكان. وتبعًا لذلك فإن «التطور» و«الإبداعية» Creativity — بهذا المعنى — قائمان فى صميم طبيعة العالم.

وهنا يحاول ألكسندر أن يمضى فى الاتجاه الملائم لروح اللاهوت التقليدى، فيقول إن ثمة «ألوهية» Deity هى عبارة عن أعلى صورة من صور الوجود، أو هى «مبدأ التطور»، أو هى «عقل العالم». حقا إن الحافز الدينى يتطلب كموضوع له كائنًا أو موجودا يكون أعلى من الإنسان، ولكن كل ما تهدف إليه الفلسفة هو الاهتداء إلى «مبدأ تفسير» يكون متعلقًا أو مرتبطًا بعالم الخبرة. ولو كان لنا أن نوفق بين هذين المطلبين، لكان فى وسعنا أن نقول بأن الكون يولد فى صميم ذاته مراتب أعلى فأعلى من الوجود، والألوهية هى تلك المرتبة التى يمكن اعتبارها أعلى من العقل البشرى. وإذا كان «الزمان» هو «عقل المكان» — على حد تعبير ألكسندر — فإن «الألوهية» يمكن أن توصف بأنها «عقل العالم بأسره». ولكن هذا الوصف هو مجرد تشبيه مجازى، ما دامت الألوهية لم تتحقق بعد فى أى مكان. وأما الأقرب إلى الصواب فهو أن يقال إن الله هو «العالم اللامتناهى بنزوعه المستمر نحو الألوهية».

والواقع أن ألكسندر يفرق بين «**الألوهية**» التى هى مجرد كيفية عليا، وإن كانت مماثلة، للمادة، والحياة، والعقل، وبين « الله » الذى يعرفه بأنه «موجود يملك الألوهية» وإذا كان لدى الإنسان — فيما يقول فيلسوفنا — إيمان بالله، فذلك لأن لديه «خبرة عن الألوهية» Experience of deity يبنى عليها هذا الإيمان. ولسنا هنا بإزاء وهم أو خداع، بل نحن بإزاء خبرة حقيقية. والألوهية ليست موجودة الآن، ولكنها تمثل رتبة عليا من مراتب التطور، فهى موضوع خبرة بوصفها حقيقة مقبلة، والمستقبل (فى مذهب ألكسندر) لا يقل واقعية (مثله فى ذلك أيضا كمثل الماضى) عن الحاضر. ويمضى فيلسوفنا إلى حد أبعد من ذلك فيدافع عن الشعور الدينى الذى يدرك المرء من خلاله «الألوهية»، وينسب

إلى هذا الشعور ضربًا من الاستقلال الذاتى. والحق أننا هنا بإزاء نمط نوعى خاص من الشعور لا يمكن إرجاعه إلى أى إدراك آخر، حتى ولو كان إدراك القيمة. وذلك لأنه على الرغم من أن ثمة احتمالا كبيرا فى أن يكون للانفعال الدينى طابع جماعى مشترك، وعلى الرغم من أن تصورنا لإلـه الإيمان الدينى يجعلنا نقرنه دائما بقيمة «الخير»، إلا أن الانفعال الدينى فى صميمه هو صورة فريدة من صور الحنين أو التعطش إلى «الوحدة الكلية للوجود» فى نزوعها نحو الألوهية.

ومما تقدم يتبين لنا أن ألكسندر قد اقتصر فى الحكم على الدين من وجهة نظر «الخبرة الدينية»، فكان بذلك رائدًا من رواد «اللاهوت الحر» (أو الليبرالى) فى الربع الأول من القرن العشرين. ولا بد من أن تكون نزعة ألكسندر التجريبية المتطرفة هى التى حالت بينه وبين القول بوجود «إلـه خالق» على نحو ما سيفعل كل من لويد مورجان، وألفرد نورث وايتهد. وقد فطن ألكسندر نفسه إلى أن وجود «الكيفيات المنبثقة» كان حريًا بأن عليه القول بوجود «محرك أول» (وفقا لمبدأ السبب الكافى)، ولكنه أصر مع ذلك على رفض أمثال هذه المناورات الفكرية. ولهذا فقد قال فيلسوفنا «إن الله ــ بوصفه الكون الشامل بأسره ــ خالق، ولكن صفة الألوهية المميزة له ليست خالقة بل مخلوقة..» وأما فيما يتعلق بسر الوجود التجريبى، فإن ألكسندر يؤثر الاقتصار على التسليم به مجرد تسليم، ناظرًا إليه بروح «التقوى الطبيعية»: Natural piety التى تميز الباحث الحر النزيه مؤكدًا فى الوقت نفسه أن هذا السر لا يحتمل أى تفسير!

نظرة ختامية إلى فلسفة ألكسندر

... تلك هى الخطوط العامة لمذهب ألكسندر الميتافيزيقى الذى وضع دعائمه على أسس واقعية خالصة. وليس من شك فى أن هذا النسق الفكرى الأصيل قد لا يخلو من ثغرات، خصوصًا فيما يتعلق بفهم صاحبه للتطور الانبثاق وتحليله لظهور الكيفيات، ولكنه مع ذلك قد انطوى على محاولة جادة من أجل فهم الوجود بأسره فى ضوء مفهوم «المتصل المكانى ـــ الزمانى». وربما كان من بعض عيوب هذا المذهب أنه قد اقتصر على تقبل ما فى الطبيعة من عناصر عرضية، لا ضرورية، لا معقولة، دون الاهتمام بالعمل على تفسيرها، بحجة أن مهمة الفلسفة تقف عند الوصف والتحليل، ولا تمتد إلى التأويل والتفسير... صحيح أن ألكسندر قد اصطنع فى كل فلسفته المنهج التجريبى الذى ينتقل من مشاهدة الحقائق الواقعة إلى التعميمات العريضة، لكى يعود منها إلى الجزئيات التى تدعمها وتثبتها، ولكنه قد طعم المنهج التجريبى ـــ فى بعض الأحيان ـــ بعناصر أخرى هجينة لعله استمدها من النزعات المثالية أو الروحية التى كانت سائدة فى عصره. وقد وجد ألكسندر نفسه مضطرًا إلى تشويه حقيقة الصيرورة الكونية (بما فيها من تغير مستمر، وديمومة حية) حينما نظر إلى مجموع الوجود من زاوية «مكانية ـــ زمانية»، فكانت نزعته الميتافيزيقية العامة أقرب إلى القول بالثبات والسكون، منها إلى القول بالتغير والحركة، حتى لكأننا عدنا من جديد إلى جوهر اسبينوزا الأزلى الساكن! وأما نظرية ألكسندر فى «الألوهية» فقد استهدفت للكثير من الحملات ـــ خصوصًا من جانب أنصار التأليه التقليدى ـــ إذ قد هبط فيلسوفنا بالله إلى مستوى الكون فجعل منه مجرد «صيرورة طبيعية» مستمرة! ومهما كان من أمر تلك التقوى الدينية التى تحدث عنها فيلسوفنا، فقد زعم بعض خصومه أن مذهبه الطبيعى الواقعى قد أفضى فى النهاية إلى القضاء تماما على «الحقيقة الإلـٰهية» بوصفها مبدأ متعاليا مفارقًا...

الفصل السابع

ألفرد نورث وايتهد

(١٨٦١ — ١٩٤٧)

من « الواقعية المحدثة » إلى « فلسفة التعضون »

... وهذا فيلسوف آخر من فلاسفة الواقعية المحدثة تطبع فى بداية حياته العلمية بالطابع العلمى الرياضى، ثم لم يلبث أن انتقل إلى الفلسفة الطبيعية، وانتهى — فى خاتمة المطاف — إلى نزعة ميتافيزيقية أونطولوجية. وعلى الرغم من أن ألفرد نورث وايتهد قد نجح فى تحطيم إطار «الواقعية» الضيق — خصوصًا فى المرحلة الأخيرة من مراحل تفكيره الفلسفى — إلا أن عادة مؤرخى الفلسفة المعاصرة قد جرت على إدخاله ضمن فلاسفة «الواقعية المحدثة» فى العالم الأنجلو — ساكسونى، نظرًا لأنه قد بقى دائمًا أبدًا خصما لدودًا لكل نزعة مثالية، فضلا عن أنه قد ظل مستمسكا بفكرة التوحيد بين منهج الفلسفة ومنهج العلم. ومهما كان من أمر تلك القرابة الروحية التى قد تجمع بين كل من ألكسندر ووايتهد، فإن من المؤكد أن أصالة «المذهب العضوى» الذى وضع دعائمه وايتهد تجعل من فلسفته اتجاهًا جديدًا متمايزًا فى تاريخ المذاهب الميتافيزيقية المعاصرة. وهذا ما سنحاول الكشف عنه فى هذه العجالة القصيرة التى نهدف من ورائها إلى تقديم صورة سريعة لمذهب «التعضون» عند ألفرد نورث وايتهد.

سيرة وايتهد وإنتاجه الفكرى

ولد ألفرد نورث وايتهد عام ١٨٦١ بإحدى المدن الصغيرة بمقاطعة كنت فى إنجلترا، وتلقى فى شبابه دارسة كلاسيكية أتاحت له التعرف عن كثب على الثقافة اليونانية — الرومانية، ثم اتجه نحو جامعة كمبردج حيث تلقى دراساته العليا فى الرياضة البحتة والرياضة التطبيقية. ولكن على الرغم من تخصصه فى الرياضة، فقد اهتم بالبحث فى الفلسفة، وقرأ لكانط «نقد العقل الخالص»، كما

عنى فى الوقت نفسه بالاطلاع على الكثير من الكتب فى الأدب والدين والفلسفة والسياسة. وقد ظفر وايتهد بالزمالة فى كمبردج عام ١٨٨٥، ثم عين محاضرًا، وبقى يدرس بتلك الجامعة خمس عشرة سنة، إلى أن تركها عام ١٩١٠، ليشغل منصب التدريس فى جامعة لندن. وهناك لبث وايتهد أربعة عشر عامًا، منها عشرة أعوام (من سنة ١٩١٤ إلى سنة ١٩٢٤) كان خلالها أستاذًا بالكلية الإمبراطورية للعلوم والتكنولوجيا. ولما بلغ الثالثة والستين من عمره، دعته جامعة هارفارد عام ١٩٢٤ ليكون أستاذًا للفلسفة بها، فقبل الدعوة، ورحل إلى الولايات المتحدة حيث أنتج الجانب الأكبر من أعماله الفلسفية، وظل هناك حتى وافته المنية فى السابعة والثمانين من عمره عام ١٩٤٧.

وقد كان أول كتاب أخرجه وايتهد هو «رسالة فى الجبر» عام ١٨٩٨، ثم كان أن اشترك مع برتراند رسل فى دراسة أصول الرياضة، فاستطاعا بعد ثمان أو تسع سنوات من العمل المشترك أن يصدرا كتابهما المعروف: Principia Mathematica (أى «المبادئ الرياضية») سنة ١٩٠٥. وقد حاول الفيلسوفان البريطانيان فى هذه الدراسة الجادة العميقة أن يزيلا القطيعة بين النزعة التجريبية والرياضيات، كما أرادا فى الوقت نفسه أن يرجعا المنطق إلى الرياضيات عن طريق المزج بين «المعايير» و«القواعد». ولم يلبث وايتهد أن شرع يطبق — لحسابه الخاص — أفكاره الرياضية العامة على فلسفة الطبيعة، فكان أن أخرج عام ١٩٠٦ رسالة بعنوان: «المفاهيم الرياضية فى العالم المادى»، كما أصدر بعد ذلك عدة كتب هامة فى فلسفة الطبيعة نخص منها بالذكر كتابه المعروف: «مفهوم الطبيعة» The Concept of Nature (سنة ١٩٢٠).

وأما كتب وايتهد الفلسفية الصرفة فهى تلك التى ظهرت فى الفترة التالية لانتقاله إلى الولايات المتحدة، ومن أهمها كتابه الضخم: «الصيرورة والعالم الواقعى» Process & Reality عام ١٩٢٩، ثم كتابه: «العلم والعالم الحديث» Science and the Modern World سنة ١٩٢٥، وكتابه «مغامرات أفكار» Adventures of Ideas سنة ١٩٣٣، ثم كتابه: «أنماط من الفكر» Modes of Thought

سنة ١٩٣٨ ... الخ. وقد ظهرت عدة دراسات هامة عن فلسفة وايتهد، لعل من أهمها الكتاب الذى توفر على إصداره الأستاذ شيلب Schilpp فى مجموعة «مكتبة الفلاسفة الأحياء»، كما ترجمت معظم كتب وايتهد إلى اللغات الأوربية (وظهرت ترجمة عربية لكتابه «مغامرات أفكار»)، وكان لكاتب هذه السطور شرف التقدم برسالة فرعية للدكتوراه فى السوربون عام ١٩٥٤ عن «المشكلة الدينية عند وايتهد».

الفلسفة والعلم فى مذهب وايتهد

يتحدث وايتهد فى أحد المواضع عن دور «الفلسفة النظرية» فيقول: «إن مهمة الفلسفة النظرية تنحصر فى تكوين إطار متماسك منطقى ضرورى من الأفكار العامة التى تسمح لنا بأن نفسر كل عنصر من عناصر تجربتنا»(١). ومعنى هذا أن للمعطيات العلمية أهمية كبرى فى تكوين مذهب ميتافيزيقى عام، وإن كان وايتهد يعترف بأن العلم يكون عن الأشياء نظرة جزئية، فلا بد للفلسفة من أن تحاول التعبير عن تلك الجوانب الواقعية، التى قد يغفلها العلم هذا! إلى أن إطار الفلسفة أعم وأكثر تجريدًا من إطار العلم، نظرًا لأن من شأن الفلسفة أن توسع من رقعة بحثها حتى أنها لتريد أن تصور لنا العالم الواقعى ككل. ولكن فيلسوفنا يحاول — فى موضع آخر — أن يلقى لنا بعض الأضواء على الصلات الوثيقة التى تجمع بين العالم والفيلسوف، فيقول: «إن من شأن العلم والفلسفة أن يتبادلا النقد، وأن يمد كل منهما الآخر بالمواد الخصبة التى تسمح له بالتقدم وعلى حين أن المذهب الفلسفى يقوم بمهمة توضيح الحقيقة الملموسة التى يجردها العلم، تجىء العلوم فتتخذ مبادئها من تلك الوقائع الملموسة التى يقدمها المذهب الفلسفى. وليس تاريخ الفكر سوى القصة التى تروى لنا مدى نجاح هذا المشروع المشترك أو فشله»(٢).

---

(١) A. N. Whitehead : "Process and Reality", N - Y, 1929, p. 4.

(٢) Idem : "Adventure of Ideas", Pelicen Book, 1949, p. 173.

بيد أن وايتهد حريص على تكملة فلسفته النظرية التى يريد لها أن تكون بمثابة وصف شامل للتجربة، ومن هنا فإننا نراه يهيب بخبرات شعراء من أمثال «ووردسوورث» Wordsworth وشلى: Shelley من أجل استيعاب شتى مظاهر الخبرة البشرية. والواقع أن فيلسوفنا قد ارتأى أنه ليس فى استطاعة الفلسفة وحدها أن تنهض بمهمة وصف التجربة وصفًا شاملا، فليس من واجب الفيلسوف أن يغض الطرف عن تصورات الشعراء، مكتفيا بالمفاهيم العلمية وحدها، بل لا بد له من أن يلتجئ أيضًا إلى «حدوس» الشعراء يستخرج منها معانيها العقلية الدفينة. والحق أن الشعراء كثيرًا ما يكونون أصوب نظرة إلى الحقيقة من العلماء، نظرًا لأن «العلم» يغفل «القيم»، ولا يهتم بالمعانى التى قد تكشف لنا عنها تجربتنا المعاشة. وربما كانت قيم الطبيعة — فيما يرى وايتهد — هى المفتاح الوحيد الذى يسمح لنا بالنفاذ إلى صميم الوجود، وفهم طبيعة الكون. وهذا هو السر فى حرص وايتهد — وهو العالم الرياضى الفذ — على الإفادة من تجارب الشعراء، من أجل العمل على فهم «الطبيعة» فى ضوء خبراتهم الفنية وإحساسهم بالقيم. ولعل هذا ما عبر عنه فيلسوفنا بصريح العبارة حينما كتب يقول: «إن مجرد خلود الشعراء لهو الدليل المادى القاطع على أنهم يعبرون عن حدس إنسانى عميق، استطاعت الإنسانية بمقتضاه أن تنفذ إلى ما فى الواقعة الفردية من طابع كلى شامل»(١).

وعلى حين أن كثيرًا من فلاسفة الفكر الأنجلو — ساكسونى قد رفضوا «الميتافيزيقا»، نجد أن وايتهد يقبل الميتافيزيقا بوصفها «وصفًا للواقع، تستمد منه المبادئ العامة لكل تفسير». ولا يقتصر فيلسوفنا على التوحيد بين «الميتافيزيقا» و «الأنطولوجيا» (أو مبحث الوجود)، بل هو يذهب إلى تقديم «الأنطولوجيا» على «الإبستمولوجيا» (أو نظرية المعرفة). والواقع أن مبحث المعرفة لا يمكن أن يعيننا على حل مشكلة الميتافيزيقا، بل إن المشكلات الإبستمولوچية نفسها — على العكس من ذلك — لا يمكن أن تحل إلا بالرجوع إلى «مبحث الوجود»

---

(١) زكريا إبراهيم: «مشكلة الفلسفة» دار القلم، مصر، ١٩٦٣، ص ١٦٦ — ١٦٧.

(أو الأنطولوجيا)(١) وإذا كان وايتهد قد أراد أن يمضى إلى الأشياء ذاتها — كما سيفعل هوسرل — فذلك لأنه قد ارتأى أن الميتافيزيقا لا يمكن أن تكون إلا وصفية Descriptive . ومعنى هذا أن من الواجب ألا تشغل البراهين والأدلة إلا مركزًا ضئيلا فى نطاق البحوث الفلسفية، فى حين ينبغى أن ينصرف جهدنا الأكبر إلى بيان وضوح الحقائق الرئيسية، باعتبارها «حقائق بينة بذاتها» Self-evident وهذا ما عبر عنه وايتهد بقوله: «إن الفلسفة إذا لم تكن بذاتها، فإنها لن تكون فلسفة على الإطلاق»(٢).

وتبعًا لذلك، فقد أراد وايتهد أن يقيم مذهبه الميتافيزيقى على أساس من الحدس أو الوجدان المباشر، سائرًا فى ذلك على نهج برجسون وغيره من فلاسفة «العيان» أو «الحدس»: Intuition، معتبرًا أن للخبرة المباشرة دورًا أساسيًا، فى حين أن دور البرهان هو مجرد دور ثانوى. ولكن وايتهد فى الحقيقة قد اصطنع فى كل فلسفته «منهجًا تمثيليا» Analogical method قوامه استخلاص بعض المبادئ من التجربة، ثم العمل على تعميمها فى نطاق أوسع، مع الاستناد إلى شواهد خاصة تبرر مثل هذا التعميم. وهكذا استطاع وايتهد أن يقيم مذهبًا فلسفيًا شاملا استند فيه إلى عدة أفكار هامة كان الناس من قبل يأخذونها بمعنى جزئى خاص، فحاول هو أن يجعل منها أفكارًا كلية عامة. ومن بين هذه الأفكار الهامة التى اكتشف وايتهد عموميتها فكرة التعضون Organicism وفكرة الطابع الاجتماعى للظواهر، وفكرة التواصل المباشر فيما بين الأحداث أو الكائنات الواقعية Real entities، وفكرة مشاركة الموجودات بعضها للبعض الآخر... إلخ وبهذا المعنى، فهم وايتهد الفلسفة على أنها محاولة من أجل التعبير عن لا نهائية الكون فى حدود لفظية قاصرة، ما دامت اللغة بالضرورة متناهية. وقد استعان وايتهد على ذلك بعدة مفاهيم أفلاطونية هى: التغير، والثبات، والموضوعات الأزلية، والقيم، والتعضون، والتداخل فيما بين الأحداث؛ محاولا أن يقيم تصوره للكون على

(١) Whitehead : "Process & Reality", p. 267.

(٢) "Modes of Thought", pp. 66 – 70.

أساس مذهب منهجى متماسك قوامه المزج بين تلك المفاهيم فى وحدة كلية شاملة متسقة. ومن هنا فقد جاءت فلسفة وايتهد العضوية بمثابة تعبير عن إيمانه بأن الطبيعة مشيدة على نسق متصل الأطراف كتلك الأنسقة المشاهدة فى الرياضة. وبعبارة أخرى يمكننا القول بأن الفكرة الأساسية التى قام عليها كل مذهب وايتهد الميتافيزيقى هى أن هناك ترابطًا فيما بين الأحداث الكونية، بحيث إنه لا يمكن تصور أى حدث منها فى استقلال تام عن غيره من الأحداث، ما دام الكون أقرب ما يكون إلى نسق متماسك متصل».

الروح العامة لفلسفة وايتهد

والحق أن المقصد الرئيسى الذى استهدفه وايتهد فى كتابه الكبير «الصيرورة والعالم الواقعى» إنما هو الاستعاضة عن فلسفة «الجوهر» التقليدية بفلسفة «عضوية». والقضية الكبرى التى دافع عنها وايتهد فى هذا المؤلف هى أن «فلسفة التعضون» وحدها هى الكفيلة بإلقاء الأضواء على الكون الذى نعيش فيه، على اعتبار أن السمات المميزة لهذا الكون هى الصيرورة، والتحقق الديناميكى، والتداخل المستمر، والترابط التبادلى، والصبغة الإبداعية؛ وهذه جميعًا معطيات مباشرة أولية تقدمها لنا الخبرة العادية.

وعلى الرغم من أن وايتهد قد أبدى الكثير من التحفظات بإزاء الأنماط التقليدية للتفكير الفلسفى، إلا أنه مع ذلك قد صاغ كل فلسفته العضوية عبر «حوار» متصل مع مفكرى العصور الماضية من مناطقة، وعلماء، وميتافيزيقيين ورجال لاهوت. وقد لاحظ وايتهد أن تفكير أفلاطون كان أكثر قوة وفعالية من تفكير كانط، كما أنه وجد فلسفة برجسون أكثر إيحاء من فلسفة هيجل. وأما لوك فقد بدا لفيلسوفنا أقرب إلى المذهب العضوى من ديكارت كما أنه (أى وايتهد) كان أميل إلى تفضيل ليبنتس على أرسطو. وليس أدل على إعجاب فيلسوفنا بأفلاطون مما ذهب إليه حين قال إن كل الفلسفة الغربية يمكن أن تعد مجرد سلسلة من الهوامش أو التعليقات على فلسفة أفلاطون. صحيح أن بعض هذه الهوامش

(أو الحواشى) قد عفى عليها الزمن، إن لم نقل بأنها قد نسخت ومحيت تمامًا (لحسن الحظ)، ولكن ثمة هوامش أخرى لا بد لنا من العمل على استبقائها وإعادة صياغتها... وأما العملاق الفلسفى الذى لم يلق من جانب وايتهد حسن القبول — من بين جميع عمالقة الفكر الغربى — فهو كانط. والفيلسوف الإنجليزى الكبير يعلن بصراحة أن فلسفته العضوية تنطوى على عود إلى أنماط من التفكير سابقة على الفلسفة الكانطية والواقع أن ثورة كانط الكوبرنيقية — فى رأى وايتهد — لم تكن من «الثورية» بقدر ما توهم الكثير من أتباعه. وأما فلسفة وايتهد نفسه فقد أراد لها صاحبها أن تكون بمثابة «فلسفة نظرية» Speculative تنطوى على نسق منطقى متسق من المفاهيم العامة التى يمكن أن تزودنا بتأويل متماسك لأى عنصر من عناصر الخبرة البشرية، أو لهذه العناصر كلها مجتمعة.

ولو أننا عمدنا الآن إلى فحص الأسس المنهجية لمذهب وايتهد، لتبين لنا أن هناك أولا عملية تعميم وصفى يستند إليها المذهب كله، ثم هناك ثانيًا نظرية خاصة فى المعرفة تقوم أصلا على دعامة واقعية، ولكنها لا تخلو من بعض عناصر عقلية. ولا غرو، فإن المنهج الفلسفى — فى رأى وايتهد — ينطوى بالضرورة على «تعميم»، والتعميم لا بد من أن يتضمن عملية انتقال من الجزئى العينى إلى الكلى. ولكن المهم فى تعميم وايتهد أنه لا يقوم على الاستنباط، بل على الوصف. وربما كان من الخطأ — فى نظر فيلسوفنا — أن نعد «الاستنباط» — لمجرد كونه المنهج الأساسى فى الرياضيات — حجر الزاوية فى البحث الفلسفى. وإنما الأدنى إلى الصواب أن يقال إن الاستنباط طريقة فرعية (مساعدة) من طرق «التحقق» Verification وبالتالى فإن من خطل الرأى أن ننسب إليه دور الصدارة فى «مناهج البحث الفلسفى». وحين يطبق وايتهد منهجه فى التعميم الوصفى على «الفلسفة العضوية»، فإنه لا يعمد إلى وصف بنية سكونية Static structure، بل «عملية حركية» Dynamic process. ومن هنا فإنه يستبدل بالوصف المورفولوجى، وصفًا لعمليات الحياة الديناميكية.

وأما «إبستمولوجيا» وايتهد فإنها تنطوى على عناصر تجريبية وأخرى عقلية.

وآية ذلك أن فيلسوفنا يصطنع معيارًا تجريبيًا حين يتحدث عن الكفاية وقابلية التطبيق، فى حين نراه ينهج نهجًا عقليًا حين يتحدث عن الاتساق المنطقى وعدم التناقض. ولم يكن فى وسع وايتهد — وهو العالم الرياضى — أن يتناسى معيار «الاتساق المنطقى». وتبعًا لذلك فقد ذهب فيلسوفنا إلى أنه ليس فى الإمكان تصور أى موجود مجردًا عن غيره من الموجودات الأخرى، كما أنه لا سبيل إلى فهم أى حدث طالما بقيت علاقته بغيره من الأحداث غير محددة وفقًا لبعض القواعد المنطقية. ولكن المعرفة تستلزم أيضًا تبريرًا تجريبيًا، بدليل أن المقولات لا بد من أن تكون قابلة للتطبيق ومكافئة فى الوقت نفسه للواقع. وهى تكون قابلة للتطبيق حينما يجىء وصفها للخبرات المترابطة كاشفًا عن ذلك النسيج الواحد الذى يجمع بينها. وهى تكون مكافئة للواقع حينما تشتمل على الخبرات الممكنة جميعًا، بحيث تطويها قاطبة تحت «عيانها التصورى» وقد كان وايتهد حريصًا كل الحرص على إقامة كل فلسفته على دعامة تجريبية، ومن ثم فإننا نراه يؤكد فى أحد المواضع أن «عملية توضيح الخبرة المباشرة هى المبرر الأوحد لأى تفكير». صحيح أن من حق الفلسفة أن تهدف إلى «التعميم» ولكن ليس من واجبها أن تتجاوز حدودها، وأن تسترسل فى متاهات من «التجريدات» التى لا تقوم على أية دعامة من دعائم التجربة. وربما كان العيب الرئيسى الذى طالما وصم الكثير من الفلسفات، أنها قد وقعت ضحية لمغالطة «وضع الواقعية (أو العينية) فى غير موضعها». والملاحظ أن هذه المغالطة لا بد من أن تحدث حينما يجىء تجريد ما من التجريدات فيصبح بمثابة التعبير الأوحد عن المذهب، ويحل محل الكيان العينى الذى هو محض تجريد له. ونجاح الفلسفة — فيما يرى وايتهد — رهن بمقدرتها على تجنب الوقوع فى مثل هذا الخطأ.

مقولات الفلسفة العضوية

وهنا يقدم لنا وايتهد فى كتابه «الصيرورة والعالم الواقعى» تعميما وصفيًا يشرح لنا خلاله كل أصول فلسفته العضوية، فنراه يحاول أن يضع بين أيدينا قوائم

مسهبة بالمفاهيم الأساسية أو المقولات الجوهرية التى يقوم عليها كل بناء مذهبه الميتافيزيقى. وهو يقسم هذه المقولات إلى أربعة أقسام:

(١) مقولة الحقيقة القصوى . (٢) مقولات الوجود .

(٣) مقولات التفسير .

(٤) الإلزامات المقولية Categorial Obligations

وليست مقولة الحقيقة القصوى فى فلسفة وايتهد سوى الإبداعية Creativity أو «القدرة الخلاقة». وإذا كان فيلسوفنا يعد «الإبداعية» أكثر المبادئ الكلية «كلية»، فما ذلك إلا لأنها تمثل فى نظره الحقيقة الميتافيزيقية القصوى التى تكمن من وراء شتى الأشياء بدون استثناء. والحق أن كل واقعة من الوقائع الماثلة فى الكون إنما هى (بمعنى أو بآخر) مظهر للإبداعية أو نموذج للقدرة الخلاقة. والله نفسه ــ فيما يقول وايتهد ــ خاضع لمقولة «الحقيقة القصوى» The Ultimate و «الإبداعية» ــ بوصفها المبدأ الميتافيزيقى الأقصى ــ تمثل فى الوقت نفسه مبدأ الجوة: Novelty. ومعنى هذا أنها تمدنا بالعلة أو السبب المبرر لظهور كل ما هو جديد. وحينما تنطبق «الإبداعية» على الموقف الجديد، باعتبارها الأصل الذى صدر عنه، فإنها تعبر عن ذاتها على صورة «تقدم خلاق».

وأما مقولات الوجود فى فلسفة وايتهد فهى:

١ ــ الموجودات الواقعية: Actual entities.

٢ ــ الالتقاطات الإيجابية : Prehensions[1] .

٣ ــ الروابط المتعددة : Nexûs .

٤ ــ الأشكال (أو الصور) الذاتية : Subjective forms .

٥ ــ الموضوعات الأزلية : Eternal objects .

٦ ــ القضايا : Propositions .

---

(١) يستعمل وايتهد نفسه فى كتاب آخر متأخر له ، كلمة « استحواذ » Appropriation ، بدلا من كلمة « التقاط » : Prehension (انظر كتابه : « أنماط من التفكير » ، الفصل الثالث) .

٧ ــ مظاهر التعدد : Multiplicities .

٨ ــ ضروب التباين : Contrasts. والمقولة الأولى من هذه المقولات الوجودية تجيء فتحل (فى فلسفة وايتهد) محل المفهوم التقليدى للجواهر الخاصة (أو الجزئية). على اعتبار أن ما يسميه فيلسوفنا باسم «الموجودات الواقعية» يمثل «الوقائع النهائية» للكون، إن لم نقل بأن هذه «الموجودات الواقعية» هى بمثابة الأشياء الحقيقية التى يتكون منها العالم نفسه. ومعنى هذا أنه ليس ثمة حقيقة أعلى أو أكثر واقعية من تلك الموجودات الجزئية التى تشبه فى فلسفة وايتهد «مونادات» ليبنتس. وأغلب الظن أن يكون وايتهد نفسه قد أدرك أوجه الشبه بين هذه «الموجودات الواقعية» وبين «الجواهر الفردة» أو «الذرات الروحية»، بدليل أننا نجده يرد فلسفته إلى ليبنتس، لا إلى هيجل(١). ولكن على حين أن «مونادات» ليبنتس كانت مغلقة على ذاتها، لا تملك أبوابًا ولا نوافذ، نجد أن «الموجودات الواقعية» التى يتحدث عنها وايتهد غاصة بالأبواب حافلة بالنوافذ! وفضلا عن ذلك فقد عملت نزعة وايتهد التجريبية على الاتجاه بتفكيره نحو «التعدد» أو «الكثرة» : Pluralism، وإن كانت هذه النزعة التعددية قد قادته ــ بدورها ــ نحو العودة إلى مفهوم أرسططالى قديم، ألا وهو مفهوم «العلل الغائية». ولا غرابة فى ذلك، فقد ارتأى فيلسوفنا أنه ليس فى وسع أية نزعة تعددية أصيلة أن تقوم بدون الاستناد إلى ضرب من «الغائية» Teleology، نظرًا لأن «الفردية» و «الغاية المتناهية» تمثلان «مفهومين» مترابطين كل الترابط(٢).

وأما المقولة الثانية فهى مقولة «الالتقاطات الإيجابية» Prehensions، وهى تشير إلى وقائع عينية تتم فيما بين «الموجودات الواقعية»، ألا وهى وقائع «الارتباط» التى ترجع إلى ما للأشياء من «طابع موجه» Vector character. وسواء أكنا بإزاء انفعال، أم بإزاء قصد، أم بإزاء تقييم، أم بإزاء تأثير علىّ، فإننا فى

---

(١) A. N. Whitehead : "Science and the Modern World." p: 181.

(٢) S. Radhakrishnan : "History of Philosophy : Eastern and Western", London, Allen & Unwrin, 1957, Vol. 11 p. 371.

كل هذه الحالات لا بد من أن نجد أنفسنا بإزاء أنماط مختلفة من الترابط تتحقق بين الموجودات الواقعية المختلفة، الواقعية كانت أم غير واقعية. وإذا كنا قد ترجمنا كلمة Prehension (التى يستعملها وايتهد هنا بمعنى خاص) باللفظ العربى «التماط»، فذلك لأن فيلسوفنا قد قصد بهذا المصطلح الإشارة إلى عملية إيجابية يتم عن طريقها انتقال التأثيرات من «واقعة» إلى «أخرى» أو من «حدث» إلى آخر؛ ومثل هذا الانتقال لا بد من أن يؤثر على الوجود الخاص للواقعة، كما يؤثر فى الوقت نفسه على وجود «الوقائع» الأخرى التى تلتقطها. ومعنى هذا أن من شأن كل حدث أن يلتقط فى داخل وحدته الخاصة نمطًا أو نموذجًا من مظاهر غيره من الأحداث، كما أن من شأنه هو نفسه أن يكون بمثابة مظهر من مظاهر الأنماط أو النماذج التى تلتقطها الأحداث الأخرى. وأما الروابط المتعددة: Nexûs التى يتحدث عنها وايتهد فهى عبارة عن وقائع جزئية تشير إلى «اقتران» الموجودات الواقعية أو حدوث ضرب من «المعية» فيما بينها. ولكن المهم أن لكل «واقعة» أو «حدث» — فى نظر وايتهد — قطبين: «قطبا ماديًا» يشير إلى عملية التقاطها للوقائع الأخرى، و «قطبًا نفسيا» يشير إلى عملية إدراكها لبعض الإمكانيات الجديدة. وعلى الرغم من أن «القطب النفسى» (أو العقلى) كامن (أو ساكن) Dormant فى الغالبية العظمى من الوقائع (أو الأحداث)، إلا أن الأجسام اللاعضوية نفسها لا يمكن أن تعد مجرد وقائع سلبية صرفة، بل هى كائنات إيجابية تستجيب لما يقع عليها من مؤثرات استجابات نوعية خاصة. وآية ذلك أن هذه الموجودات اللاعضوية تقوم بعملية «اختيار» أو «انتقاء»، فيما بين المؤثرات التى تتعرض لها، ومن ثم فإنها لا تستجيب لتلك المؤثرات إلا على طول خط معين من خطوط «الإمكان» يكون فى العادة متلائما مع «مقصدها الذاتى» (أو «غايتها الذاتية» Subjective aim). وليس هذا «المقصد الذاتى» سوى الطبيعة الخاصة المميزة لكل «موجود واقعى» (عضويا كان أم لا عضويا)؛ ولا بد لهذا المقصد من أن يشتمل على كل من ماضى «الواقعة» ومستقبلها. ويضرب لنا وايتهد مثلا لذلك فيقول إن من شأن المغناطيس أن يستجيب للمجال الكهربى،

كما أن من شأن الشريحة الفوتوغرافية أن تستجيب للأشعة الضوئية، ولكن لا العكس. وأما حين يتحدث وايتهد عن «الصور الذاتية» فإنه يعنى بهذا المصطلح الكيفية المحددة أو المعينة لبعض الوقائع الخاصة. ثم تجىء بعد ذلك مقولة «الموضوعات الأزلية» فتشير إلى «القوى المحضة» التى بمقتضاها تتحدد الوقائع فى صورها الذاتية. ومعنى هذا أن للأشياء عناصر ثابتة هى بمثابة هيكل علاقات يربط متغيرات فى بنية منطقية متماسكة. ولولا هذه «الموضوعات الأزلية»، لما كان فى إمكاننا التعرف على الأحداث المتغيرة أو الوقائع المتطورة. وأما «القضايا» (وهى المقولة السادسة) فهى ما يجعل التمييز بين الحق والباطل تمييزًا ذا معنى، وإن كان وايتهد لا يستعمل هنا كلمة «قضية» بالمعنى اللغوى أو المنطقى، بل بمعنى «العرض» أو «الاقتراح» الذى ينصب على «النوعية الخاصة» للموجودات الواقعية. وتبقى بعد ذلك مقولتان أخيرتان: مقولة «ضروب التعدد» وهى تشير إلى أشكال «انفصال» الموجودات المتنوعة، ثم مقولة «مظاهر التباين» وهى تشير إلى طريقة «التأليف» أو نوع «التركيب» الذى يحدث فى أية حالة «التقاط إيجابى» أو فى أية «واقعة عينية» من وقائع «الارتباط» : Relatedness.

وأما المقولات الأخرى التى يتحدث عنها وايتهد، وهى مقولات التفسير (وعددها سبع وعشرون مقولة)، ومقولات الإلزام (وعددها تسع مقولات) فهى تمثل أدوات عملية أخرى يستعين بها فيلسوفنا من أجل تكملة صورة ذلك «النسق الوصفى» الذى أراد أن يقدمه لنا. فى إطار من «التعضون» Organicism. وسنعمد إلى شرح هذه المقولات — فى مواضعها الخاصة — مجتزئين بتكملة عرض المذهب، دون الوقوف عند التفاصيل الفنية.

الصيرورة والثبات فى الفلسفة العضوية

وهنا نجد أن حجر الزاوية فى كل فلسفة وايتهد العضوية، إنما هى «الموجودات الواقعة» التى تمثل المقولة الأولى من مقولات الوجود. والحق أن وايتهد قد قلب فلسفة اسبينوزا رأسًا على عقب: لأنه على حين أن الجزئيات (أو الموجودات

الواقعية) كانت عند اسبينوزا مجرد «أعراض» ذات منزلة دنيا، بينما كان «الجوهر» اللامتناهى هو وحده الحقيقة القصوى أو الموجود الأسمى، نجد أن «الموجودات الواقعية» عند وايتهد هى «الحقائق النهائية». صحيح أن هذه «الموجودات الواقعية» تخضع لصيرورة مستمرة تفرض عليها الفناء أو التلاشى المستمر، ولكنها تندمج — عبر هذا التلاشى نفسه — فى صميم عملية «التقدم الخلاق»، فتنتقل إلى موجودات واقعية أخرى، عبر عملية «الالتقاط» Prehension، وتكتسب عن هذا الطريق ضربًا من «الخلود الموضوعى» وهكذا نرى أن العالم الذى يصفه لنا وايتهد هو عالم تغير وصيرورة وسيلان Feux، تظهر فيه الأحداث أو الوقائع أو الموجودات الواقعية، ثم لا تلبث أن تنقضى، ولكن دون أن يكون ثمة فناء تام أو تلاشٍ مطلق. وهنا يستشهد وايتهد بعبارة لأفلاطون من محاورة طيماوس، فيقول على لسان الفيلسوف اليونانى الكبير: «ولكن هذا الذى يتصور تحت تأثير الظن، وبعون من الحس، دون أن يكون للعقل فيه أى مدخل، هو دائمًا بسبيل الصيرورة، وفى مرحلة التغير فهو فى طريقه باستمرار إلى التلاشى، دون أن يكون موجودًا حقا». ومعنى هذا أن الكون — على نحو ما يتجلى لنا — إنما هو عالم صيرورة، وسيلان، وتلاش مستمر. ووايتهد يؤكد أن مقولة «الموجودات الواقعية» (أو «الأحداث» كما يسميها أحيانا) مقولة عامة تصدق على كل شىء: فهى تنطبق على المادة غير الحية كما تنطبق على شتى نماذج الحياة، وهى تصدق على وجود الإنسان كما تصدق على وجود الله.

وإذا كان وايتهد ينسب إلى الطبيعة ضربا من الحياة، فذلك لأنه يرفض منذ البداية تلك التفرقة التقليدية التى اعتاد الفلاسفة إقامتها بين «الطبيعة» و «الحياة». وحجة وايتهد فى هذا الصدد أنه هيهات لنا أن نفهم «الطبيعة الفيزيائية» أو أن ندرك معنى «الحياة»، اللهم إلا إذا عمدنا إلى المزج بينهما تماما، على اعتبار أنهما عاملان جوهريان يدخلان فى تركيب تلك الأشياء «الواقعية حقا»، ألا وهى الأشياء التى يتكون من علاقاتها المتبادلة وخصائصها الفردية، ما اصطلحنا على تسميته باسم «الكون» والواقع أن ما فى «الموجودات الواقعية» من تحقيق

مستمر، وصيرورة دائبة. وانتقال حركي دائم، يضطرنا إلى القول بأن كل ما فى الطبيعة نهب لتلك القوة الإبداعية، أو فريسة لذلك التقدم الخلاق creative advance الذى يتقدم بالكون دائمًا نحو المستقبل. وقد يكون من السخف أن نتصور الطبيعة على أنها مجرد «واقعة سكونية» (أو استاتيكية)، حتى ولو كان ذلك فى لحظة خاطفة خالية من أية ديمومة أو أى استمرار. فليس هناك «طبيعة» فى استقلال تام عن أى «انتقال»، وليس هناك «انتقال» فى استقلال تام عن أى «استمرار زمانى». وهذا هو السبب فى أن تصور «الآن الزمنى» على أنه الواقعة البسيطة الأولية، إنما هو فى رأى فيلسوفنا تصور فارغ لا معنى له على الإطلاق. ووايتهد لا يرى حرجا أيضًا فى أن ينسب إلى كافة «الموجودات الواقعية» ضربا من «القصد» Aim، على اعتبار أن كل ما فى الطبيعة يتجه نحو المستقبل، وينزع نحو تحقيق بعض الإمكانيات الضمنية التى هو ميسر لها. ولما كانت العناصر المثالية كثيرًا ما تتدخل فى مجرى العمليات الإبداعية، فإن حركة القصد التى تدفع بالموجودات الواقعية نحو المستقبل تمثل بالضرورة عنصرًا هاما من عناصر «الأحداث» فى الطبيعة. وليس أيسر على «العلم» بطبيعة الحال من أن ينكر وجود مثل هذه «الحركة القصدية»، لكى يلتزم حدود «الوضعية» الضيقة التى لا تريد أن ترى فى الطبيعة سوى مجموعة من الأحداث المفككة العمياء التى لا رابطة بينها ولا طائل تحتها، ولكن من المؤكد أن مثل هذا العمى الإرادى من جانب العلم الطبيعى لن يعينه كثيرًا على فهم الدلالة الحقيقية للخبرة البشرية[١].

فكرة « الله » فى فلسفة وايتهد

وهنا قد يبدو — لأول وهلة — أنه لا موضع لفكرة « الله » فى مثل هذا المذهب العضوى الذى ينسب إلى الطبيعة حياة، ومبادأة، وطاقة إبداعية؛ ولكن وايتهد — مع ذلك — يحدثنا عن « الله » بوصفه « كائنا واقعيًا» يدخل فى نطاق

(١) A. N. Whitehead : "Modes of Thought", N - Y., 1958, pp. 202 – 204.

«المقولات»، وإن لم يكن متولدًا عن أى موجود من الموجودات الواقعية الأخرى. وعلى حين أن كافة الموجودات الواقعية الأخرى (فيما عدا الله) هى بمثابة «أعراض» أو «أحداث» أو «مناسبات» Occasions نجد أن الله فى نظر وايتهد هو الموجود الواقعى الأوحد الذى لا يمكن اعتباره «عرضًا» أو «حدثا» أو «مناسبة» وقد سبق لنا أن رأينا كيف أن لكل «حدث واقعى» بناء مزدوجا يتكون من قطب جسمى أو مادى وقطب آخر نفسى أو ذهنى. والقطب الجسمى هو الذى يسمح للحدث الواقعى بأن «يلتقط» أو «يستحوذ» على غيره من الأحداث الواقعية الأخرى، فى حين أن من شأن القطب النفسى أن يجعل فى إمكان الحدث الواقعى «التقاط» الموضوعات الأزلية أو الاستحواذ عليها. وهكذا الحال أيضا بالنسبة إلى الله فإنه يملك هو الآخر بناء مزدوجا، أو طبيعة ثنائية: طبيعة أولية سابقة: Primordial nature، وطبيعة ناتجة أو لاحقة: Consequent nature والطبيعة الأولية التى تتمثل فى عملية إدراك جميع الموضوعات الأزلية واشتهاء العمل على تحقيقها، تقابل «القطب العقلى» (أو النفى) الموجود لدى الكائنات الواقعية، فى حين أن الطبيعة اللاحقة (أو الناتجة) التى هى بمثابة نتيجة لرد فعل الكون بإزاء الله، تقابل القطب المادى (أو الجسمى) الموجود لدى الكائنات الواقعية(١).

ولكن، إذا كان «العالم» فى نظر وايتهد أشبه ما يكون بعملية صيرورة مستمرة تدفع بكافة الأشياء نحو الجدة، بفعل قوة إبداعية غير محددة وغير متمايزة، فماذا عسى أن يكون دور « الله » فى مثل هذا الكون؟ هنا نجد أن الإجابة على هذا السؤال تضطرنا إلى تمييز نزعة وايتهد «التأليهية» عن تصور كل من أرسطو وفلاسفة العصور الوسطى لله. فأرسطو (مثلا) قد جعل من الله المحرك الأول الذى لا يكترث بخليقته، فى حين أن اللاهوت الوسيط قد نسب إلى الله صفات تتناسب مع «قيصر» أكثر مما تتناسب مع الله! وأما وايتهد فإنه يستوحى الخبرة

(١) Cf. Zakaria Ibrahim Boctor : **"Le probléme religieux chez Whitehead."**, Paris, 1954, Ch. III. (Thése de Doctorat).

الدينية (التى تقوم أولا وبالذات على «المحبة») من أجل إقامة مذهبه الدينى وفلسفته التأليهية. وهذا هو السبب فى أننا لا نراه يحرص على تقديم أدلة عقلية على وجود الله، بل نجده يقتصر على توضيح الوقائع المباشرة للخبرة الدينية، مستندًا فى ذلك إلى أسس ميتافيزيقية مستمدة من مذهبه النظرى. وهنا يقرر وايتهد أن الله — بوصفه طبيعة أولية — هو عبارة عن «إمكانية» أو «قوة» Potentiality غير محدودة أو لا متناهية. والله — من هذه الناحية — «وحدة» مليئة بالإدراكات التصورية (المتمايزة عن شتى الإدراكات الحسية)، وبالتالى فإنه يفتقر إلى ملاء الواقعية (أو التحقق). ومعنى هذا أن الله بوصفه طبيعة أولية يفتقر إلى الواقعية أو الوجود الفعلى ولكنه فعل إبداعى حر، من حيث هو «وحدة» إدراكات تصورية وعمليات ذهنية. وليس من شأن الأحداث الجزئية التى يتكون منها العالم الواقعى أن تؤثر على طبيعة الله الأصلية أو أن تنحرف بالله عن مقصده الأسمى. وعلى حين أن العالم الواقعى يفترض (أو يستلزم) وجود الله بوصفه طبيعة أولية، نجد أن الله — بوصفه طبيعة أولية — لا يفترض (أولا يستلزم) وجود العالم الواقعى. وكل ما يقتضيه الوجود الإلـٰهى — بوصفه طبيعة أولية — إنما هو الطابع العام المجرد للقوة الإبداعية (التى هو منها بمثابة النموذج الأسمى). هذا إلى أن الله — من حيث هو طبيعة أولية — يمثل إمكانية غير محدودة أو قوة لا متناهية تشتمل على شتى الموضوعات الأزلية، فضلا عن أنه يتكفل بتفسير النظام الذى تقتضيه عملية ظهورها فى عالم الصيرورة. ومعنى هذا أن الله يمثل «مبدأ تحديد» Principle of limitation أو «تعيين»، يجىء فيحدد — من بين جميع الممكنات اللامتناهية الماثلة فى عالم الموضوعات الأزلية — تلك الممكنات التى سوف تتحقق بالفعل. وإلى جانب هذا وذاك، يقرر وايتهد أيضًا أن الله «موضوع رغبة» أو «مثار وجدان» Feeling، فهو الذى يوفر الشروط اللازمة لكل «مقصد ذاتى»، وهو الذى يوجه العملية نحو حالة الإشباع النهائية.

وأما طبيعة الله الناتجة أو اللاحقة Consequent فهى فى نظر وايتهد طبيعة مشتقة، تعبر عن رد فعل العالم بإزاء الله. ومعنى هذا أن طبيعة الله اللاحقة خاضعة

ــ فى جانب منها ــ لعملية «التحقق الفعلى» التى تتم فى العالم الواقعى . وفى استطاعة الله (من حيث هو طبيعة لاحقة) أن يشارك فى ملاء الإدراكات الحسية للعالم الواقعى ، بقدر ما تجىء هذه الإدراكات فتتحقق موضوعيًا فى الله ، هذا إلى أن الله يشارك كل حدث واقعى وكل رابطة علاقتها بعالمنا الواقعى . ولو أننا نظرنا إلى الله باعتباره « طبيعة لاحقة » ، لكان لنا أن نقول إنه مشروط بالعالم. ولا غرو، فإن طبيعة الله اللاحقة مقترنة بالتقدم الخلاق للأحداث الواقعية خلال عملية تحققها العينى ... وعلى حين أن طبيعة الله الأصلية أو الأولية حرة، كاملة، أزلية أبدية، وإن كانت فى الوقت نفسه لا شعورية وقاصرة فعليًا، نجد أن طبيعته اللاحقة أو الناتجة محددة، ناقصة، دائمة، واعية (أو شعورية) واقعية إلى أقصى حد. هذا إلى أن الله ــ من حيث هو طبيعة لاحقة ــ علاقة خاصة بالعالم قوامها «العناية». وإذا كان ثمة مظهر تتجلى من خلاله محبة الله وعنايته، فذلك هو حرص الله واهتمامه بألا يضيع شىء فى العالم. وآية ذلك أن الله ينقذ كل ما فى العالم، ويعمل على استبقائه فى صميم ذاته. وتظهر العناية الإلـٰهية أيضًا فى شتى آيات الحكمة الإلـٰهية، وكافة أعمالها. وهكذا تجىء الحكمة الإلـٰهية اللامتناهية فتضع موضع الاستعمال حتى ذلك الذى قد يبدو من وجهة النظر الزمانية مجرد حطام لا يصلح لشىء! وإذن فإن طبيعة الله اللاحقة هى التى تجعل فى الإمكان قيام نقطة تماس وعلاقة تبادل بين الله والعالم. ولا بد لأحداث العالم الزمانى من أن تخضع لضرب من التحول أو التغير حينما تمر عبر محبة الله وحكمته، وعندئذ سرعان ما تنعكس على العالم محبة الله وحكمته. وهكذا ينتهى وايتهد إلى القول بأن التعريف النهائى لله هو أنه «الرفيق الأعلى» أو «الشريك الأسمى» أعنى ذلك «الصاحب العطوف» الذى يمتلئ صدره علمًا ويفيض قلبه حبًا! «إنه الرفيق المتألم الذى يفهم» ــ على حد تعبير وايتهد[١] ــ.

---

(١) Cf. A. N. Whitehead : "**Process and Reality.**" (quoted by Magill, in : "**Masterpieces of World - Philosophy**". p. 928.)

نظرة ختامية إلى فلسفة وايتهد

من كل ما تقدم يتبين لنا أن وايتهد قد قطع أشواطًا بعيدة، ابتداء من نقطة انطلاقه الواقعية، حتى مذهبه العضوى الذى وجد فيه البعض إغراقًا فى الشطحات الميتافيزيقية! وعلى الرغم من أن فيلسوفنا قد قدم لنا مذهبًا ميتافيزيقيا متسقا، قوامه التأليف بين الإطار المنطقى الرياضى الذى هو بطبيعته أزلى أبدى ثابت ، والصيرورة الطبيعية المتغيرة للأشياء الواقعية الحادثة التى هى بطبيعتها متداخلة متفاعلة متجمعة، إلا أن فكرة «العلاقات الباطنية» (أو الداخلية) internal relations قد بقيت هى العصب الحيوى فى كل فلسفته، مما حدا بالبعض إلى التقريب بينها وبين بعض الفلسفات المثالية[١]. صحيح أن وايتهد قد أراد لفلسفته أن تظل تجريبية تفسر الطبيعة بالطبيعة، ولا تلجأ فى تعميماتها الوصفية إلى أى مبدأ عال على الطبيعة، ولكن من المؤكد أن بعض أحاديث وايتهد عن «الموضوعات الأزلية» قد أوقعت فى ظن جماعة من مؤرخى الفلسفة أنه قد اقتصر على العودة إلى نظرية أفلاطون فى «المثل» وفات هؤلاء أن «الكائنات الأزلية» التى تحدث عنها لم تكون سوى « مبادئ تحديد » مجردة صرفة ، دون أن تكون لها أدنى خصائص كيفية على طريقة المثل الأفلاطونية .

وربما كان من بعض أفضال فلسفة وايتهد على الفكر المعاصر أنها قد أرادت أولا أن تخلصه من «الثنائية» الديكارتية بكل آثارها، فلم تقبل أية صورة من صور «الازدواج»، سواء بين الطبيعة والحياة، أم بين البدن والنفس، أم بين المظهر والمخبر، أم بين الظاهرة والشىء فى ذاته... إلخ. وعلى الرغم من أن وايتهد قد قبل وجهة نظر العلم إلى الطبيعة، إلا أنه قد أراد للخبرة العلمية أن تزيد نفسها

---

(١) Cf. Quinton : « Contemporary British Philosophy. » in "A Critical History of Western Philosophy. ", 1964, p. 535.

اء بكل ما حفلت به تجارب الشعراء وخبرات الفنـــانين من «قيم» و
كيفيات». هذا إلى أن وايتهد قد حاول ثانيًا أن يخلص الفكر البشرى من وهم
لتحديد الموضعى» الذى كان يصور للبعض أن لكل شيء مكانه المحدد
سيط، وأن لكل حدث موضعه الخاص المستقل، فى حين أن الحقيقة هى أنه
س ثمة أحداث منفردة منعزلة، كما أنه ليس ثمة وقائع مفككة منفصلة. ولعل هذا
حدا بوايتهد إلى القول بأن كل شيء هو — بمعنى ما من المعانى — فى كل
كان، وفى جميع الأزمنة»! وليس حديث فيلسوفنا عن «النظام الاجتماعى»
حادثات، وطابع «المعية» الذى تتصف به الأشياء، سوى مجرد تعبيرين مختلفين
ن إيمانه العميق بوجود «ترابط» بين شتى أجزاء العالم. وإذا كان وايتهد قد
ستعاض عن تشبيه العالم بآلة: machine، بتشبيهه بالجهاز العضوى: organism،
ا ذلك إلا لأنه قد وجد فى الكون «وحدة عضوية» تجمع بين أجزائها علاقات
فاعل، والتبادل، والتكامل. وهكذا أحال وايتهد الطبيعة بأسرها إلى «كائن
ضوى» تجمع بين شتى مظاهر نشاطه صيرورة حيوية خلاقة تربط بين ماضيه
حاضره ومستقبله ومهما كان من أمر التعقيد الاصطلاحى الذى حفلت به لغة
يتهد الفلسفية، بل مهما كان من أمر ذلك المزج المذهبى الذى قام به حين أدخل
فلسفته الكثير من العناصر الهجينة المختلطة، فقد استطاع الفيلسوف الإنجليزى
كبير أن يقدم لنا نسقًا فكريًا أصيلا، ما زال يلقى الكثير من الاهتمام من جانب
شاق «المذاهب الميتافيزيقية الكبرى»...

الباب الرابع الفلسفة التحليلية

الفصل الثامن جورج إدوارد مور

(١٨٧٣ — ١٩٥٨)

فيلسوف « الذوق الفطرى » ورائد حركة « التحليل »

ليس من شك فى أن الصلة وثيقة بين «النزعة التحليلية» و «النزعة الواقعية»: فإن كلا منهما قد نشأت — فى الأصل — كرد فعل ضد النزعات المثالية بصفة عامة، وضد الاتجاه الهيجلى بصفة خاصة. ولم يكن جورج إدوارد مور — فى بداية عهده بالتفلسف — سوى داعية من دعاة النزعة الواقعية، بدليل أن شهرته الفلسفية قد اقترنت منذ البداية بالبحث القيم الذى كتبه عام ١٩٠٣ فى «دحض المثالية»: Refutation of Idealism. ولكن المفكر الإنجليزى الكبير لم يلبث أن اتجه نحو «التحليل» فى معالجته للعديد من مسائل الفلسفة والأخلاق، فكان أن تلاقى — فكريا — مع اثنين من أعلام الفكر الفلسفى المعاصر: ألا وهما برتراند رسل، ولدفيج فتجنشتين. وقد تألفت من ثلاثتهما مدرسة جديدة فى الفلسفة هى المدرسة التحليلية التى عرفت أحيانًا باسم «مدرسة كمبردج»، وكان لها تأثير كبير على حركة أخرى من حركات الفكر المعاصر، ألا وهى حركة «الوضعية المنطقية» التى نشأت فى ڤينا.

سيرة مور وإنتاجه الفكرى

وقد ولد جورج إدوارد مور فى لندن عام ١٨٧٣ من أسرة متوسطة كان عاهلها يعمل طبيبًا، وكانت تضم ولدين آخرين نبغ أحدهما كشاعر. وقد أتم مور تعليمه الثانوى فى سن الثامنة عشرة، ثم دخل جامعة كمبردج عام ١٨٩٢،

فأنفق عاميه الأولين فى الدراسة الكلاسيكية، ولم يلبث أن تحول إلى دراسة العلوم الإنسانية، فنبغ فى مادة «الأخلاق» وكان ترتيبه الأول فى الفلسفة، وقد كتب مور فى تلك الفترة رسالة أكاديمية عالج فيها موضوعين هامين، ألا وهما: معنى الذات «التجريبية» والذات «المتعالية» فى كتابات كانط الأخلاقية، ومفهوما «العقل» و «الفكرة»، مع إشارة خاصة إلى «منطق» برادلى. وقد عدل مور من هذين البحثين فيما بعد، ونشرهما فى مجلة «عقل» Mind على صورة مقالين، كان عنوان الأول منهما هو «الحرية»، والثانى: «طبيعة الحكم». وأما كتاب مور الأول، ألا وهو كتاب «المبادئ الأخلاقية»: Principia Ethica، فقد صدر عام ١٩٠٣. ويكفى أن يطلع المرء على إشارات الباحثين العديدة إلى هذا الكتاب، وتعليقاتهم التى لا حصر لها على الكثير من القضايا الواردة فيه، حتى يدرك السبب الذى من أجله أصبح كتابا «كلاسيكيا» حديثا فى مضمار الدراسات الأخلاقية. وقد التقى مور برسل (الذى كان يكبره بسنتين) فى كمبردج، فكان أن أخذ عنه الكثير، وإن كان رسل نفسه قد اعترف لصديقه مور بالكثير من الأفضال، حتى لقد ذهب إلى أن مور كان إمامه الرائد فى الثورة على الفلسفة المثالية، والرغبة فى التحرر من «هيجلية» برادلى وأمثاله من رجالات الفكر الإنجليزى. ولكن من المؤكد أن مور أيضًا قد تحول إلى دراسة الفلسفة (فى البداية) تحت تأثير رسل، فضلا عن أنه قد أفاد الكثير من قراءته لبعض مؤلفات رسل الأولى فى المنطق ونظرية المعرفة.وقد دامت صلة الصداقة بين كل من رسل ومور، حتى بعد تخرجهما من الجامعة، ثم كان أن تلاقيا ثانية فى كمبردج نفسها زميلين فى التدريس، فضلا عن تلك «القرابة الروحية» التى طالما جمعت بين آرائهما الفلسفية...

وقد كان بدء عهد مور بالتدريس فى كمبردج هو عام ١٩١١ حينما عين محاضرًا فى «علم الأخلاق». وظل مور يشغل هذا المنصب لمدة أربعة عشر عامًا، كان يحاضر خلالها أيضًا فى علم النفس والميتافيزيقا. وفى عام ١٩٢١ أصبح فيلسوفنا رئيسًا لتحرير مجلة «عقل» Mind، بعد تقاعد الأستاذ ستاوت

G. F. Stout . ثم خلف مور الأستاذ جيمس وارد Ward أستاذًا للفلسفة فى جامعة كمبردج، وأصبح «زميلا» فى «ترينتى» Trinity . وفى عام ١٩٥١ منح مور وسام الاستحقاق. وظل فيلسوفنا يمارس نشاطه الفكرى أستاذًا، وكاتبًا، ومؤلفا، حتى وافته المنية عام ١٩٥٨، بعد أن كان صيته قد ذاع فى معظم الأوساط الفلسفية بانجلترا.

ومن أشهر المؤلفات التى أصدرها مور فى حياته (إلى جانب كتاب «المبادئ الأخلاقية» الذى سبقت الإشارة إليه) كتاب «الأخلاق» (عام ١٩١٢) وكتاب «دراسات فلسفية» Philosophical Studies (عام ١٩٢٢)، ثم كتاب «بعض مسائل رئيسية فى الفلسفة» Some Main Problems of Philosophy (عام ١٩٥٣)، وقد ساهم مور بنشاط كبير فى العديد من المجلات الفلسفية بإنجلترا، كما اشترك فى جلسات الكثير من الجمعيات الفلسفية (خصوصًا الجمعية الأرسطاليسية). وقد جمعت بعض مقالات مور المتناثرة (وعلى رأسها مقاله المشهور فى الدفاع عن الذوق الفطرى)، فنشرت فى مجلد واحد (عام ١٩٥٩) تحت عنوان: «مقالات فلسفية»: Philosophical Papers . ولا يفوتنا أن نشير إلى «السيرة الذاتية» و «الرد على النقاد» اللذين ظهرا لمور فى الكتاب الضخم الذى أصدره الأستاذ شيلب: Schilpp عام ١٩٤٢ (ضمن مجموعة «مكتبة الفلاسفة الأحياء») تحت عنوان: «فلسفة ج . ا . مور.»: The Philosophy of G. E. Moore .

الروح العامة لفلسفة مور

قد يكون من الحديث المعاد أن نقول إن كل ـــ أو جل ـــ اهتمامات مور الفلسفية قد اتجهت نحو مسائل تحليلية ونقدية. فلم يكن لدى مور أدنى إيمان بإمكان وضع أى نسق عقلى، أو بناء أى مذهب ميتافيزيقى؛ ومن ثم فقد انحصر الجانب الأكبر من نشاطه الفلسفى فى الكشف عن المغالطات والأخطاء وشتى ضروب الخلط التى طالما حفلت بها مذاهب الفلاسفة، وهذا ما عبر عنه هو نفسه فى سيرته الذاتية حينما كتب يقول: «ما كان للعالم أو العلوم ـــ فيما أحسب ـــ أن

توحى إلى بأية مشكلات فلسفية. وأما الذى أوحى إلى ببعض المشكلات الفلسفية فقد كان هو تلك الأمور التى سبق لفلاسفة آخرين أن قالوها عن العالم والعلوم. ففى العديد من المسائل التى أوحى بها إلى عن هذا السبيل، وجدتنى — وما زلت أجدنى — شغوفًا بالبحث كل الشغف . وقد كانت هذه المسائل على نوعين رئيسيين: النوع الأول منهما هو مشكلة العمل على بلوغ درجة حقيقية من الوضوح بخصوص ما قاله فيلسوف معين أو ما كان يعنيه حقا بما قال، والنوع الثانى هو مشكلة الكشف عن الأسباب الحقيقية الكفيلة بإقناعنا بأن ما قاله كان حقا — أو على العكس — كان باطلا .»[١] والواقع أن الجانب الأكبر من «الجهد الفلسفى» الذى بذله مور، لم ينحصر فى فحص حقيقة ما يقال عادة فى الحياة العادية، أو معنى القضايا العلمية من حيث هى كذلك (فإن مور كان يعتقد أن لكل هذا معناه المعروف ، وأنه بلا شك صادق فى كثير من الأحيان)، وإنما انحصر جهده الفلسفى فى تحليل هذا المعنى، فكان مور يفحص آراء غيره من الفلاسفة، لكى يرى ما قد تعنيه تلك الآراء، وما إذا كانت صادقة أم كاذبة، خصوصًا وأن الفلاسفة كثيرًا ما اصطنعوا من التحليلات ما كان يتعارض فى نتائجه مع الحق المسلم به فى العادة، أو مع معنى ما كانوا هم أنفسهم يحللونه.

وقد كتب مور عام ١٩٠٠ مقالا عن «الضرورة» قال فيه إنه لا يحرص فى هذا البحث على الكشف عن الأشياء الضرورية، أو التحقق مما إذا كانت القضايا التى نحكم فيها بأن «ا ضرورية» صادقة أو كاذبة، بل كل ما يعنيه هو تحديد معنى الضرورة، أو معرفة تلك الصفة التى ننسبها إلى الأشياء حينما نقول عنها إنها ضرورية[٢]: وواضح من هذه العبارة أن مور يقيم تفرقة أساسية بين «الحق» Truth و «المعنى» : Meaning، لكى يقصر مهمة «التحليل» على دراسة «المعنى» (دون «الحق»). فليست المشكلة عند فيلسوفنا هى: ماذا نعرف؟، بل المشكلة

---

(١) P. A. Schilpp (editor) "The Philosophy of G. E. Moore.", Evanston, N – Y, 1942. (autobiographical notes).

(٢) Moore: «Meaning of Necessity», in "Mind", 1900, pp. 289 – 304.

هى: ماذا نعنى بهذا الذى نقول إننا نعرفه؟ وحينما كتب مور دفاعه عن «الذوق الفطرى» أو «الإدراك الفطرى» (عام ١٩٢٥)، فإنه لم يرد من وراء هذا الدفاع سوى أن يبين لنا كيف أنه يختلف عن أولئك الفلاسفة الذين يشكون فى «صدق» القضايا التى تجىء بها المعتقدات القائمة على الذوق الفطرى، لأنه يرى أن هذه القضايا نموذج للتعبير الواضح الصريح، فضلا عن أن لها من المعانى ما نفهمه جميعًا دون أدنى لبس أو غموض. وإنما الذى انصرف إليه كل اهتمام مور فى هذا البحث هو العمل على «تحليل» معانى تلك القضايا، من أجل فهم عناصرها ومقوماتها أو دلالاتها فهمًا صحيحا. والفارق بين مور وغيره من الفلاسفة فى هذا الصدد أن هؤلاء قد خلطوا بين صدق تلك القضايا (وهو ما لا يشك فيه أحد منا على الإطلاق) وبين معرفة معناها (وهو ما يستلزم جهدًا شاقا من أجل التوصل إلى تقديم تحليل صحيح لمعناها)، فى حين أنه هو قد فرق منذ البداية بين «الصدق» و «المعنى»، فكان «التحليل» عنده بمثابة «منهج فلسفى» أصيل يرمى إلى إدراك عناصر «المعانى» التى تنطوى عليها فى العادة قضايا «الذوق الفطرى» أو «الحس المشترك»: Common Sense وإذا كان كثير من الفلاسفة قد شكوا فى صحة تلك القضايا (كالقضية القائلة مثلا بأن الأرض قد وجدت منذ آلاف السنين فى الماضى البعيد، أو القضية القائلة بأن هناك فى الخارج أشياء مادية... إلخ)، فإن مور يشك فى صحة «التحليلات» التى قدمها هؤلاء الفلاسفة لأمثال تلك القضايا، مؤكدا فى الوقت نفسه أن أحدًا من الفلاسفة لم يستطع — حتى الآن — أن يقدم لنا تحليلا صحيحا لهذه القضايا التى لا يشك هو فى صحتها، نظرًا لأنها وليدة «الذوق أو الإدراك الفطرى».

ولو شئنا الآن أن نعقد مقارنة سريعة بين منهج «التحليل» عند مور وبين هذا المنهج نفسه عند غيره من الفلاسفة التحليليين، لكان فى وسعنا أن نقول إن فيلسوفنا يتفق مع هؤلاء فى القول بضرورة معالجة المشكلات الفلسفية من زاوية «اللغة» التى تصاغ فيها عادة تلك المشكلات. فالجهد الفلسفى لا بد من أن ينحصر أولا وبالذات فى تلك العملية التحليلية التى يضطلع بها الفيلسوف حين

يفحص «الصيغ» التى وضعت على نحوها تلك المشكلات، و «الأحكام» التى صيغت فى عباراتها نتائجها النهائية. وفى مثل هذه الأحوال، لا بد من أن يجد الفيلسوف نفسه مضطرا إلى القيام بجهد لغوى شاق من أجل استبعاد شتى مظاهر اللبس والغموض، حتى يجنب الفلسفة مشقة إضاعة وقتها فى العمل على حل مشكلات زائفة لن يكون من شأنها سوى أن تقود الفيلسوف — من حيث لا يدرى — إلى ضروب عديدة من التناقض والاستحالة والمفارقة وحين يفرغ الفيلسوف من هذه العملية التوضيحية، فهنالك لا بد من أن تختفى تمامًا أمثال هذه المشكلات التى كان يظن أنها «مشكلات حقيقية» أصيلة...

بيد أن ثمة منهجًا آخر اختص به مور — دون غيره من فلاسفة التحليل — ألا وهو طريقة الالتجاء إلى «الذوق الفطرى» أو «الحس المشترك» من أجل الاستناد إلى هذا النوع من الإدراك فى حل بعض المشكلات الفلسفية. ومور مقتنع تمام الاقتناع بأن الرجل العادى على حق حين يؤكد أن المنضدة موجودة، وأن الناس الآخرين موجودون حتى حين لا نلاحظهم وأن الزمان واقعى... إلخ. وكل ما علينا أن نفعله هو أن نحدد «المعنى» الذى تنطوى عليه أمثال هذه الأحكام، حتى ندحض أقوال أولئك الفلاسفة الذين يزعمون أن المنضدة هى «مجرد فكرة»، وأنه ليس للناس الآخرين سوى وجود ظاهرى، وأن الزمان لا واقعى. وليس من شك فى أن تحديد هذا المعنى يستلزم تحليلا دقيقًا للغة، حتى يكون فى وسعنا أن نقرر بكل تأكيد المقصود بأمثال تلك العبارات. ولكن بعض النقاد يذهبون إلى أن مور قد أراد لهذا التحليل أيضًا أن يكون وسيلة نستعين بها من أجل الحكم على صدق (أو كذب) أمثال تلك الأحكام. وتبعًا لذلك، فإن التحليل (عند مور) لا يقف عند عملية توضيح المشكلات، بل هو يمتد أيضًا إلى حلها. والسبب فى ذلك أن مور (فيما يرى بعض هؤلاء الشارحين) كان يؤمن بأن البشر الذين يصدرون فى مثل هذه الأحكام عن ذوقهم الفطرى، لا يمكن أن يكونوا مخدوعين فى معتقداتهم الأساسية الجوهرية.

ومهما يكن من شىء، فقد تصور مور «الفلسفة» على أنها نشاط ذهنى ينحصر أولا وبالذات فى عملية إعطاء «الأسباب» Reasons أو تقديم «المسوغات». وهو

يرى أننا حين نتحدث عن «الأسباب» أو «المسوغات» فنحن نعني الأسباب الوجيهة Good Reason أو المسوغات المقبولة، نظرًا لأن لدى السواد الأعظم من الناس «أسبابا» واهية أو «مسوغات» ضعيفة، لكافة معتقداتهم. وهناك اختلاف كبير بين عملية إعطاء الأسباب الوجيهة فى الفلسفة، وعملية إعطاء الأسباب الوجيهة فى المنطق: لأن المهم فى المنطق هو إعطاء الأسباب الشكلية Formal، فى حين أن الأمر على خلاف ذلك تماما فى الفلسفة. والواقع أن المنطق عملية نبرهن فيها على أن كذا «يلزم» بالضرورة عن كذا. والمناطقة يستخدمون علاقة «اللزوم» بمعنى ضيق، فى حين أن الفلاسفة (وحدهم) هم الذين يستخدمون هذا الاصطلاح بمعنى شعبى واسع يفهمه الجميع. ومور يرى أن ما هو «مفهوم» ليس فى حاجة إلى «تعريف» أو «تحديد». والفلسفة مفهومة من قبل الجميع، حتى حين يكون ثمة «سوء تفاهم» حول بعض المشكلات الفلسفية. وقد لاحظ فيلسوفنا يوما — فى أحد دروسه الميتافيزيقية — أن ثمة معنى من معانى كلمة «يفهم» يصح لنا بمقتضاه أن نقول إن هناك «فهما» حتى يكون ثمة «سوء تفاهم»! وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن الفلسفة هى ما نفهمه جميعًا، أو على الأصح إن الفلسفة هى الذوق أو الإدراك الفطرى(١).

دحض مور للمذهب المثالى

وثمة مشكلة فلسفية عنى مور بدراستها عناية كبرى فى كتابه «دراسات فلسفية» (سنة ١٩٥٢)، وتلك هى مشكلة المثالية. ومور يبدأ دراسته لهذه المشكلة بأن يقول إن المثالية الحديثة تقرر أن الكون فى صميمه «روحى» Spiritual. ومعنى هذه العبارة أن الكون: (أولا) مختلف كل الاختلاف فى الواقع عما يبدو لنا. وأنه ينطوى (ثانيا) على عدد كبير من الكيفيات أو الصفات التى يبدو أنه لا يتمتع بها. والمحور الرئيسى الذى يدور حوله المذهب المثالى هو القول

---

(١) S. Radhakrishnan (editor). "**History of Philosophy, Eastern and Western**", vol. II., London, Allen & Unwin, 1957, p. 381.

بأن «وجود الشيء هو قابليته للإدراك Esse est percipi بمعنى أن وجود الموضوع هو وقوعه فى خبرة الذات. ولما كانت خبرة الذات بطبيعتها روحانية، كان الوجود كله (فى رأى أصحاب المذهب المثالى) روحانيا ومور يعترف بأن دحض هذه القضية قد لا يكفى لهدم المذهب المثالى بأسره، ولكنه يرى مع ذلك أن فى الكشف عن تهافتها هدما لحجة أساسية من حجج المذهب المثالى. وتبعًا لذلك فإن الكشف عن بطلان القول بوجود هوية أو تكافؤ بين «الوجـود» Esse و « قابلية الإدراك » سيكون هو الكفيل بإضعاف حجة أنصار المثالية.

وهنا يتساءل مور قائلا: ما هى الحجة التى يستند إليها المثاليون حين يقولون إن وجود الشيء هو قابليته للإدراك؟ أو بعبارة أخرى: ما هو نوع العلاقة الضرورية القائمة فى نظرهم بين «الوجود» و «قابلية الإدراك»؟ يبدو لنا أننا هنا بإزاء علاقة ضرورية من نوع تلك التى تقوم بين الشيء وصفاته (أو كيفياته). وآية ذلك أنهم يتصورون علاقة اللون الأزرق بالوعى على غرار علاقة اللون الأزرق بالخرزة الزرقاء. ولما كانت العلاقة القائمة بين «الوجود» و «قابلية الإدراك» هى كالعلاقة القائمة بين الشيء وصفاته، فقد ترتب على ذلك أن يكون قولنا بأن «شيئا ما موجود» مساويًا تمامًا لقولنا بأن «هذا الشيء مدرك»، وذلك لأنه إذا وجد الشيء، فقد وجدت كيفياته أو صفاته أيضًا. ولكن هذا خطأ صراح — فيما يقول مور. — وما يوقع الفيلسوف المثالى فى هذا الخطأ الفاضح إنما هو تحليله الناقص للخبرة، إذ نراه يرجعها إلى عنصرين أو مقومين فقط، ألا وهما المضمون Content والوجود Existence، فى حين أن للخبرة ثلاثة مقومات ألا وهى: ذلك العنصر الفريد الذى نسميه باسم «الوعى»، ثم تلك لعلاقة الفريدة التى تنشأ بين الوعى وبين «الموضوع»، على اعتبار أن الموضوع هو العنصر الثالث من عناصر الخبرة. وتبعًا لذلك فإن مور يقيم فى داخل كل إدراك حسى تمييزًا واضحا بين الشعور أو الوعى Awareness من جهة، وبين مضمون الوعى Content of the awareness من جهة أخرى. فالإحساس باللون الأزرق (مثلا) يختلف عن الإحساس باللون الأخضر، نظرًا لأننا هنا بإزاء

مضمونين مختلفين، ولكن الإحساس باللون الأزرق يشبه الإحساس باللون الأخضر من حيث إن كلا منهما يمثل حالة من حالات الوعى أو الشعور. ولما كان الوعى والمضمون يوجدان دائمًا معا — نظرًا لأنه لا يمكن أن يتوافر لدينا وعى بلا مضمون أو مضمون بلا وعى — فقد مال بعض الفلاسفة إلى الخلط بين الاثنين، دون أن يفطنوا إلى أن فى وسعنا تمييز الوعى عن اللون الأزرق على نحو ما نميز اللون الأزرق عن اللون الأخضر. صحيح أن للوعى طابعًا زئبقيا يجعله يفلت دائما من كل محاولة للإمساك به، بدليل أننا حينما نعمد إلى تركيز انتباهنا حوله، فإنه سرعان ما يتلاشى (على الأقل فى الظاهر)؛ ولكننا حينما نصل فى النهاية إلى اكتشافه، فإننا نستطيع عندئذ أن نتحقق من أن ثمة علاقة فريدة تجمعه باللون الأزرق (مثلا)، فلا نلبث أن نعبر عن تلك العلاقة بقولنا إن هذا الوعى هو وعى باللون الأزرق. وعلى الرغم من أن هذا الوعى هو بكل تأكيد «ذهنى»، إلا أنه ليس ثمة ما يبرر الاستنتاج القائل بأن اللون الأزرق أيضًا لا بد من أن يكون هو الآخر ذهنيا. حقا إن هذه الحجة لا تمدنا بأى أساس منطقى للقول بأن اللون الأزرق ليس ظاهرة ذهنية (أو نفسية)، ولكنها تنفى الأساس المنطقى الذى قد يستند إليه البعض للقول بأنه كذلك. وتبعًا لذلك فإن الحجة التى أتينا على ذكرها تهدم المذهب المثالى بهدمها لواحد من الأسباب القوية التى طالما ارتكز عليها المثاليون للقول بأن الوجود فى طبيعته روحانى.

وأما النتائج التى يخلص إليها مور من نقده للمذهب المثالى فهى فى معظمها نتائج واقعية تقربه — فى بعض الأحيان — من المذهب الواقعى الساذج. وآية ذلك أننا نراه يقول **أولا**: إننى حين أستشعر إحساسًا باللون الأزرق، فإن الشعور الذى يتوافر لدى عندئذ يكون مرتبطًا بشىء خارجى، وتبعًا لذلك فإنه لا موضع لإثارة تلك المشكلة التقليدية التى يثيرها الفيلسوف المثالى حين يتساءل عن السبيل إلى الخروج من دائرة أفكارنا، نظرًا لأن مجرد شعورى بأى إحساس إنما يعنى منذ البداية أننى خارج عنه. وأما القضية **الثانية** التى يقررها مور فهى أن اللون الأزرق موجود بنفس المعنى الذى أقول به عن خبرتى الخاصة باللون

الأزرق إنها موجودة، ثم يقرر مور **ثالثًا** أن للموضوع طبيعة واحدة بعينها، سواء أكنت على وعى به، أم على غير وعي به، بمعنى أن المعرفة لا تؤثر مطلقا على الشيء المعروف. وعلى حين أن فيلسوفًا مثل بركلى قد ذهب إلى أن الشيء الوحيد الذى أشعر به شعورًا مباشرا هو إحساساتى وأفكارى، نجد أن مور يؤكد أن وعيى بوجود الأشياء المادية فى المكان لا يقل (من حيث طابعه المباشر) عن وعيى بإحساساتى الخاصة، لأننا فى كلتا الحالتين بإزاء أشياء لها وجودها الواقعى. وليس من حقنا أن نتساءل عما يبرر الاعتقاد بوجود أشياء مقابلة لإحساساتنا فى الخارج، وإنما الأدنى إلى الصواب أن نتساءل: ما هى المسوغات التى قد تبرر الظن بأن الأشياء المادية غير موجودة، فى حين أن لوجودها من البداهة Evidence ــ على وجه التحديد ــ مثلما لإحساساتنا نفسها؟(١).

مشكلة وجود الآخرين ...

ينتقل مور ــ بعد دحضه للمذهب المثالى ــ إلى دراسة معتقد أساسى طالما آمن به الناس فى كل زمان ومكان، وشاركهم فى ذلك بعض الفلاسفة، ألا وهو المعتقد المزدوج القائل بأن ثمة شيئا آخر غير ذواتنا وغير ما ندركه إدراكا مباشرًا، لا بد من أن يكون موجودًا، وأن من بين الأشياء الموجودة خارج نطاق ذواتنا ونطاق ما ندركه نحن إدراكا مباشرًا، أشخاصًا آخرين غيرنا، لهم أفكار ومشاعر مماثلة لأفكارنا ومشاعرنا. ولما كان الشق الأول من هذا المعتقد المزدوج ينطوى على الكثير من مظاهر الغموض والالتباس، فإن مور يتجه مباشرة نحو دراسة الشق الثانى الذى يراه أكثر وضوحًا وأيسر فهمًا.

وهنا يقول مور إن تساؤلنا عن السبب فى إيماننا بوجود الآخرين، يعنى مطلقا أنه ليس من حقنا أن نؤمن بذلك، لأنه قد يكون فى وسعنا أن نسلم بهذا المعتقد دون أدنى أساس منطقى، أو بالاستناد إلى أسس مختلفة تمام الاختلاف عن تلك

(١) G. Moore : "**Philosophical Studies**", N – Y., 1959, p. – 30.

التى اعتاد الناس التسليم بها. ومن جهة أخرى، فإننا لا نتساءل الآن عن الطري
التى تمكنا على نحوها من الوصول إلى الاعتقاد بوجود غيرنا من الناس: لأنه
تكون هناك أمور كثيرة تدفعنا إلى الاعتقاد بذلك، وإن لم يكن من الضرورى أ
تكون هذه الأمور بمثابة أسس منطقية صالحة لهذا المعتقد. هذا إلى أننا حي
نتساءل عن الأسباب التى تدفعنا إلى التصديق بوجود الآخرين، فإننا نعنى -
بطبيعة الحال — تلك الأسباب الوجيهة التى لا يمكن أن يرقى إليها الشك. ولك
الفلاسفة قد اختلفوا فيما بينهم حول طبيعة مثل هذه الأسباب، فليس م
الضرورى أن تكون الأسباب التى تحفزنا إلى الإيمان بوجود الآخرين من قبي
البراهين المنطقية الحاسمة، وإنما حسبنا أن نصل إلى درجة معينة من الاحتمال نق
على أساسها اعتقادنا بوجود الآخرين.

ولا بد لمثل هذه الأسباب — فى رأى مور — من أن تتصف على الأقل بصفتي
رئيسيتين: فهى من جهة لا بد أولا من أن تتخذ طابع التعميم، بحيث يكون ف
الإمكان صياغتها على النحو التالى: «إذا وجدت ا، فإن ب أيضًا على العموم لا ب
من أن تكون موجودة». وفى الحالة التى نحن بصددها يمكن أن نقول إنه «إذا قد
لنا أن نستمع إلى بعض الألفاظ، فإنه لا بد من أن يكون هناك على العموم (أو ف
العادة) شخص آخر إلى جوارنا، يكون هو صاحب الأفكار التى تتكون من
معانى تلك الألفاظ». والعلاقة التى نحن بصددها فى هذه الحالة ليست من قبيل
العلاقة التى تستلزم فيها ا بالضرورة وجود ب، بل كل ما يمكن أن نقوله هنا ه
إنه «إذا وجدت ا، فإن هناك احتمالا معقولا، بالنظر إلى الأحداث الواقعية، فى أن
تحدث ب أيضًا» ومن جهة أخرى، لا بد ثانيًا من أن يتم الحصول على بداهة هذ
التعميم من خلال الإدراك الحسى. ولكون مور حريصا على توضيح معنى
«الإدراك الحسى» فى هذه الحالة، فلذلك نراه يقرر أن البعض قد يظن أننا ندرك
أفكار الآخرين حينما نعمد إلى تأويل ما يقولونه، بينما يتوهم آخرون أن عملي
التعميم التى نتحدث عنها تستند إلى الإدراكات الحسية التى سبق للآخرين
تحصيلها، فى حين أن السياق الذى نحن بصدده (فيما يقول مور) يضطرنا إلى

نض هذين المعنيين من معانى الإدراك الحسى. ثم يستطرد مور فيقول إننا لو
طلبنا هذين الشرطين كصفتين أساسيتين لكل «سبب» نستند إليه فى اعتقادنا
جود الآخرين، لكان علينا أن نعترف بأنه ليس فى الإمكان العثور على «سبب»
ن هذا القبيل. وآية ذلك أن كل ما يمكننا الوصول إليه إنما هو التحقق من أن
ثمة علاقة تجمع بين بعض إدراكاتنا الحسية وبين طائفة أخرى من هذه
لادراكات الحسية، دون أن يكون فى وسعنا التحقق من وجود علاقة بينها وبين
جود غيرنا من الناس. وليس معنى هذا أنه لا سبيل مطلقًا إلى البرهنة على وجود
لآخرين، بل كل ما هنالك أنه لا سبيل إلى بلوغ البرهان المطلوب عن هذا
طريق، أو باصطناع مثل هذا المنهج.

وهنا يقرر مور أننا ندرك بالفعل نوعين مختلفين من «الأشياء»: مضامين
حسية Sense - contents، كالنماذج المختلفة من الألوان والأشكال، وإدراكات
حسية Perceptions فنحن نستطيع — مثلا — أن ندرك لونا أزرق، ولكننا
ستطيع أيضا أن ندرك إدراكنا لمثل هذا اللون الأزرق. وحينما قال بركلى إن
جود الشىء هو قابليته لأن يكون موضوعا لإدراك، فإنه كان يعنى بلا شك أنه
كى يوجد أى «مضمون حسى» فإنه لا بد له من أن يدرَك (بفتح الراء)، ولكنه
يعن أنه لا بد للإدراك الحسى نفسه من أن يدرك لكى يكون موجودًا ثم يتساءل
ور بعد ذلك فيقول: «ولكن، إذا كان فى إمكان الإدراكات الحسية أن توجد
ون أن تكون موضوعًا لإدراك، فلماذا لا يكون فى إمكان المضامين الحسية أيضًا
ن توجد دون أن تكون هى الأخرى موضوعا لإدراك؟». ويعقب مور على هذا
تساؤل بقوله إنه ليس هناك — بكل تأكيد — أى ضرب من ضروب «التناقض
لذاتى» فى مثل هذا الاحتمال.

إننا هنا — إذن — بإزاء ذلك النوع من «الأدلة»، الذى يفتقر إليه مور.
يضرب لنا مور مثلا فيقول إن بعض المضامين الحسية (كأن تمسك يد الإنسان
جأة بقدمه على نحو خاص) تجىء فى العادة مسبوقة بمضامين أخرى حسية (كأن
ستشعر المرء ألمًا من نوع خاص). وحينما يدرك الإنسان حركة مماثلة لدى

شخص آخر، فإنه يستطيع أن يستنتج أنه لا بد من أن تكون لدى هذا الشخص إحساسات مماثلة (وإن كان المرء فى هذه الحالة لا يستطيع إدراكها، مع علمه فى الوقت نفسه بأن علاقتها بحركات الشخص الآخر تشبه علاقة إحساساته هو الخاصة بحركاته). ومثل هذا الدليل ــ فيما يقول مور ــ يثبت احتمال وجود أشخاص آخرين تكون لديهم مشاعر (أو إحساسات) تشبه مشاعرنا نحن (أو إحساساتنا نحن). وبهذا المعنى يكون الأساس الذى يستند إليه اعتقادنا بوجود الآخرين هو افتراضنا لإمكان وجود «المضامين الحسية» دون أن تكون موضوعا لإدراك، مما يسمح لنا بافتراض إمكان قيام علاقات مماثلة بين المضامين الحسية، وبالتالى فقد يكون من حقنا أن نستنتج من وجود مضامين حسية مدركة، وجود مضامين حسية أخرى غير مدركة (بالفعل)[١]. وهكذا ينتهى مور من تحليله لمقومات اعتقادنا بوجود الآخرين إلى القول بأن ثمة احتمالا كبيرًا يدفعنا إلى تصديق ما يظهرنا عليه ذوقنا الفطرى (أو حسنا المشترك) من أن فى الكون أيضًا عددًا كبيرًا من الأفعال الذهنية مصدرها وعى الآخرين.

مشكلة العلاقات

أهى خارجية أم باطنية ؟

ومن بين المشكلات الفلسفية التى لقيت عناية كبرى من جانب مور، خصوصًا فى كتابه المعروف: «دراسات فلسفية» (سنة ١٩٢٢) مشكلة العلاقات. ونحن نعلم أن المذهب الواقعى يقوم فى الأصل على تقرير واقعية العلاقات، وتأكيد القضية القائلة بأن كل العلاقات خارجية. وعلى العكس من ذلك، نجد أن المذهب المثالى ينكر واقعية العلاقات، ويؤكد أن جميع العلاقات

---

(١) G. E. Moore : "**Philosophical Studies**" (quoted by Magill : in : "**Masterpieces of World - Philosophy**", Harper, 1961, p. 844.)

باطنية، أو هو يحاول (على الأقل) إرجاع العلاقات القائمة بين الحدود إلى مجرد صفات كامنة فى الحدود التى تصفها. ومثل هذا الرأى لا بد من أن يفضى إلى ضرب من «الواحدية» : Monism كما هو الحال مثلا عند اسبينوزا أو عند برادلى، فى حين أن القول بوجود علاقات خارجية يؤدى — على العكس — إلى نتيجة أخرى مختلفة تمامًا، ألا وهى القول بأن العالم مكون من حقائق متعددة متكثرة.

وقد تصدى مور (فى دراسته المشهورة الموسومة باسم «العلاقات الخارجية والباطنية» لنقد وجهة نظر برادلى، حتى يبين لنا خطأ القول بأن كل العلاقات «باطنية» Internal بالقياس إلى الحدين أو الحدود التى تربط بينها، بمعنى أنها تؤثر فى وجود تلك الحدود، وتنتقل إلى صميم كيانها. والرأى الذى يذهب إليه مور فى هذا الصدد هو أن برادلى قد جانب الصواب حينما تصور أن هذا الوصف ينطبق على جميع العلاقات. وآية ذلك أن بعض العلاقات — فى نظر مور — باطنية، فى حين أن بعضها الآخر علاقات خارجية. ومور يحاول أن يظهرنا على الخطأ الذى وقع فيه برادلى، فنراه يعمد أولا إلى توضيح لبس فى الاستعمال المنطقى لكلمة «يلزم» أو «يترتب على»، ثم نجده يهتم ثانيًا بالكشف عن الغموض الكامن فى معنى لفظة «باطنى» Internal.

وهنا يقرر مور أن المذهب المثالى يؤكد أن من شأن العلاقات أن تحدث تغييرًا فى صميم كيان الحدود. ومعنى هذا أنه لولا «العلاقة»، لصار «الحد» بالضرورة مختلفا كل الاختلاف عما هو عليه بالفعل. وتبعًا لذلك فإن اختفاء العلاقة من أى حد من الحدود، لا بد من أن يستتبعه حدوث اختلاف أو تغير فى الحد نفسه. ولكن مور يقيم تفرقة واضحة بين معنيين مختلفين لكلمة «يستتبع» أو «يترتب على» Follow from : معنى صارم دقيق، ومعنى عام واسع والمعنى الأول منهما يشير إلى علاقة اللزوم Entailment أى العلاقة القائلة بأنه حين تكون ب لازمة عن ا، فإن من الممكن استنباط ب من ا استنباطًا منطقيا، كما هو الحال مثلا حينما نستنتج من كون الشىء «أحمر» أنه لا بد من أن يكون «ملونًا». وأما المعنى الثانى فهو ذلك الذى استخدمه وايتهد ورسل فى كتابهما «المبادئ الرياضية»

Principia Mathematica حينما قالا إنه حينما تكون « ا » متضمنة ماديا « ب »، فإنه لا يمكن أن تكون « ا » صادقة و « ب » كاذبة. وتبعًا لذلك فإن هذا المعنى العام لا ينطوى على أكثر من الاستغراق أو التضمن المادى Material implication ولنضرب لذلك مثلا فنقول إن «وجود أى شخص فى هذه القاعة» يستلزم ماديًا أن يكون «سن هذا الشخص أكثر من خمس سنوات»، ولكن ليس فى إمكاننا أن نستنبط منطقيًا هذه القضية الثانية من القضية الأولى. وعلى حين أن علاقة اللزوم تنطوى على ضرب من «الضرورة»، نجد أن علاقة التضمن (أو الاستغراق) تشير إلى مجرد واقعة مادية لا موضع فيها للحديث عن أية ضرورة .

وينتقل مور بعد ذلك إلى تعريف «الخاصية العلاقية» : Relational property، فيقول إنها تلك الخاصية التى يمتلكها حد ما بمقتضى علاقته بأى شىء آخر كائنًا ما كان. ويضرب مور مثلا لذلك فيقول إن رجلا ما يمتلك علاقة «الأبوة» لأن ثمة شخصًا آخر هو منه بمنزلة «الابن». ولو كان لنا أن نجمع سويًا شتى الخواص العلاقية، لكان فى وسعنا أن نقول إن ثمة أمرين يصدقان عليها جميعًا. **الأمر الأول**: أن جميع الخصائص العلاقية تقتضى أنه إذا كانت ا تمتلك الخاصية العلاقية س فقد لزم عن ذلك أنه إذا اختفت هذه الخاصية فى الحالة ب، استتبع ذلك ماديًا أن تكون « ب » غير « ا ». **والأمر الثانى**: أن جميع الخصائص العلاقية تقتضى أنه إذا كانت ا تمتلك الخاصية العلاقية س فقد استتبع ذلك ماديًا أنه إذا اختفت هذه الخاصية فى الحالة ب، لزم عن ذلك أن تكون « ب » غير « ا ». وهذان الأمران هما مجرد طريقتين مختلفتين فى القول بأنه حين يكون لأى شىء «خاصية علاقية» ثم يفقدها، فإن هذا الشىء لا بد من أن يصبح مختلفًا عما كان عليه. ولكن القائلين بنظرية «العلاقات الباطنية» لا يكتفون بالقول بأن هذين الأمرين صحيحان، بل هم يذهبون أيضًا إلى أن الأمر الثانى منهما يترتب على الأمر الأول. وأما فى رأى مور، فإننا لا نستطيع **أولا** أن نقرر أن الحقيقة الأولى منهما تصدق على **جميع** العلاقات، بل كل ما يمكننا أن نقوله هو أنها تصدق على **بعض** منها فقط؛ وهذا البعض **وحده** هو الذى يمكن أن يقال عنه إنه يعبر عن «علاقات

باطنية» ثم إننا **ثانيا** (فيما يقول مور) لا نستطيع أن نقول بأن الحقيقة الثانية تترتب بالضرورة على الحقيقة الأولى، لأن اللزوم المنطقى لا يترتب بالضرورة على التضمن المادى. ومعنى هذا أن العلاقة — فى رأى مور — لا تكون «باطنية» إلا إذا كانت قابلة للاستنباط، وهذا هو السبب فى أن معظم العلاقات ليست باطنية، باستثناء **بعض** الخواص العلاقية المحدودة.

وأما العلاقة الخارجية فهى فى نظر فيلسوفنا علاقة ضرورية. ولكن «الضرورة» عند مور ضرورة «واقعية» Factual وليست «منطقية». وربما كان فى وسعنا أن نلخص مذهب مور فى العلاقات الخارجية، بحيث نحصره فى المبادئ القليلة التالية: **أولا**: إن شيئا ما فى الواقع ونفس الأمر هو كذا **ثانيًا**: إنه وإن لم يكن هناك أى استثناء يؤيد العكس فقد كان من الممكن منطقيا لأى حد معين أن يوجد بدون أية علاقة معينة: **ثالثًا**: ما كان لهذا الحد أن يكون حدا مختلفًا لو عدم تلك العلاقة، وواضح من هذه المبادئ الثلاثة أن مور يذهب إلى أن هنالك من العلاقات التى تربط الأشياء بعضها ببعض ما لا يمكن استخراجه من مجرد تحليلنا للحدود المرتبطة بأمثال هذه العلاقات. وليس من شك فى أن القول بأن العلاقات ليست باطنية يتضمن بالضرورة ألا يكون «الكون» فى رأى مور «نسقًا استنباطيًا» Deductive system وفضلا عن ذلك فإننا لا نستطيع أن نقول عن أى شيء إنه **بالضرورة** كذا أو كذا، بل كل ما يمكننا أن نقوله عنه إنه فى الواقع ونفس الأمر كذا وكذا. ولو كان لنا أن نتصور الكون أو أى شيء آخر على أنه «نظام» أو «نسق» System، فنحن هنا — فيما يرى مور — لسنا بإزاء «نسق منطقى» من الأشياء المترابطة، يترتب فيه الشيء الواحد بالضرورة على غيره من الأشياء، بل نحن بإزاء ترابط واقعى Factual تكون فيه أشياء فى الواقع ونفس الأمر كذا وكذا.

موقف مور من الفلسفة البرجماتية

ثم يحاول مور بعد ذلك أن يظهرنا على فعالية منهجه التحليلى، فنراه يعمد إلى تطبيقه على العديد من المذاهب الفلسفية، حتى يكشف لنا عن الأخطاء الكامنة

فى استدلالات بعض أصحاب هذه المذاهب، وعلى رأسهم الفيلسوف الأمريكى وليم جيمس. ونحن نعرف كيف أن جيمس قد حاول فى كتابه «البرجماتية: اسم جديد لأساليب قديمة فى التفكير» (سنة ١٩٠٧) أن يثبت وجود علاقة بين «الصدق» و«المنفعة»، بمعنى أن الأفكار الصادقة هى تلك التى توصلنا إلى منافع أو فوائد عملية كما حاول فى الوقت نفسه أن يبين لنا كيف أن للصدوق طابعًا حركيًا متغيرًا، بمعنى أن الصدق ليس شيئًا ثابتًا سكونيًا: Static مما أدى به ــ فى خاتمة المطاف ــ إلى القول بأن «الحقائق هى من صنع الإنسان». ومور يتعقب كل هذه الآراء التى انتهى إليها وليم جيمس، لكى يبين لنا كيف أنها آراء متهافتة لا تخلو من لبس أو غموض. ولكن مور يبدأ نقده للبرجماتية بأن يقول لنا إن بعض تأويلات هذه الفلسفة تميل إلى حصرها فى مجموعة من القضايا البديهية العادية التى قد لا يتنازع عليها اثنان.وأصحاب هذه التأويلات يقولون إن كل ما أراد جيمس أن يؤكده هو أن معظم المعتقدات الصادقة نافعة، ومعظم المعتقدات النافعة صادقة، وأنه لما كان العالم دائب التغير. فإن القضية الواحدة قد تكون صادقة فى وقت ما وكاذبة فى وقت آخر، وأن صحة معتقداتنا تتوقف علينا نحن، نظرًا لأنها من جهة تتوقف على تاريخنا العقلى، ولأننا من جهة أخرى نغير العالم فنصنع (عن هذا الطريق) معتقداتنا نفسها فى هذا العالم المتغير، ونخلع عليها بذلك طابع «الصدق» أو «الحقيقة» Truth:

بيد أن مور يؤكد أن هناك احتمالا كبيرًا فى أن يكون جيمس قد أراد أن يقول أشياء أخرى أكثر من هذه القضايا البديهية التى هى مجرد «تحصيل حاصل». وهذه الأحكام الأخرى التى أصدرها جيمس عند حديثه عن «الصدق» أو «الحق» هى فى نظر مور أحكام خاطئة واضحة البطلان. فحين ذهب الفيلسوف الأمريكى (مثلا) إلى أن كل المعتقدات الصحيحة نافعة، لم يخطر على باله أنه قد تكون بعض المعتقدات الصحيحة عديمة الفائدة، كأن نقول مثلا إن ٢ + ٢ = ٤: فإن مثل هذه القضية قد لا تنفعنا فى بعض المناسبات، إن لم نقل بأنها أحيانًا قد تقف حجر عثرة فى سبيلنا إلى حل مشكلة قد لا تكون لها بها أدنى علاقة. وأما

القول بأن كل المعتقدات النافعة صحيحة فإن هذا ما تنقضه تلك الأكاذيب التى قد تكون نافعة. وأما إذا قيل إن المنفعة هى الخاصية الوحيدة التى تشترك فيها جميع المعتقدات الصحيحة، كان رد مور على هذا القول إنه ليس أدل على تهافت هذه القضية من أننا لو سلمنا بها، لكان علينا أن نقول إنه إذا كان اعتقادنا بوجود أى شىء من الأشياء نافعًا، فلا بد من أن يكون هذا الاعتقاد صحيحًا، حتى ولو لم يكن لذلك الشىء أى وجود حقيقى. وأما القول بأنه «حين يكون وجود أية عقيدة متوقفًا علينا، فإن صدق تلك العقيدة يكون أيضًا متوقفا علينا»، فهو فى رأى مور قول سخيف يبعث على السخرية لأنه إذا صح أن اعتقادى بقرب انهمار المطر متوقف علىّ، فإن صحة هذا الاعتقاد لا تتوقف علىّ نظرًا لأننى لست أنا الذى أتسبب فى سقوط المطر.

نظرة مور التحليلية إلى « مفهوم الخير »

بيد أن مور لا يقتصر على تطبيق «منهجه التحليلى» فى دراسته لمذاهب الفلاسفة السابقين (من أمثال هيوم، وبركلى، وبرادلى، ووليم جيمس، وغيرهم)، بل هو يصطنع هذا المنهج أيضًا فى دراسته لبعض المفاهيم الأخلاقية مثل مفهوم «الخير» ومفهوم «الإلزام الخلقى». وهو يقول فى هذا الصدد إن المهمة الأولى للأخلاق هى تحديد معنى «الخير». وليس «التعريف اللفظى» فى رأى فيلسوفنا هو النموذج الصحيح للتعريف، بل لا بد من أن يجىء للتعريف، فيصنف لنا الطبيعة الواقعية للشىء المراد تحديده، ومن ثم فإنه لا بد للتعريف من أن ينص على «الأجزاء» التى يتكون منها «كل» هذا الشىء. ولكننا لو فهمنا «التعريف» بهذا المعنى، لكان علينا أن نقول إنه ليس للخير من تعريف. والحق أن «الخيرية» — فى رأى مور — خاصية فريدة، بسيطة، لا تقبل التحليل، ولا تقبل التعريف. وهنا يشبه مور صفة «الخير» بصفة «الأصفر»، فيقول إن كلا منهما صفة بسيطة (أى غير مركبة) تشير إلى موضوع ذهنى غير قابل للتعريف، نظرًا لأنه واحد من تلك الحدود القصوى التى تستند إليها الحدود المركبة القابلة

للتعريف. صحيح أن فى وسع المرء أن يقدم معادلات لفظية لأمثال هذه المعانى (أو الأفكار)، كأن يصف «الأصفر» مثلا بالاستناد إلى ذبذبات ضوئية ذات شدة خاصة (كما يفعل عالم الفيزياء)، ولكن من الواضح أن الموجات الضوئية لا تعادل «الأصفر» على نحو ما ندركه فى صميم خبرتنا. والواقع أنه لا مفر لنا من أحد أمرين: فإما أن نعرف اللون الأصفر فى صميم خبرتنا، وإما ألا نعرفه، وليس هناك بديل لهذه الخبرة البصرية. وبالمثل، يمكننا أن نقول إنه قد تكون هناك صفات أخرى مثل «قيم» أو «ثمين» يمكن أن تحل محل صفة «الخير»، ولكن خاصية «الخيرية» فى حد ذاتها لا تعرف إلا بمقتضى فعل من أفعال «البصيرة» أو «الاستبصار» المباشر.

بيد أن الأشياء التى تتصف فى العادة بهذه الصفة البسيطة الفريدة، تتصف فى الوقت نفسه بصفات أخرى غير «الخيرية». وهذا ما حدا ببعض الفلاسفة إلى الوقوع فى خطأ منطقى أطلق عليه مور اسم «المغالطة الطبيعية». "Naturalistic fallacy" ونحن حين نأخذ صفة أخرى مثل «سار» Pleasant أو «مرغوب فيه»: Desired (وهما صفتان مرتبطتان فى العادة بصفة الخيرية)، لكى نقول عن أية واحدة منهما إنها تعرف الخير، فإننا عندئذ نرتكب هذا الخطأ. والحق أن هذه الصفات الأخرى موجودة فى المكان والزمان، ومن ثم فإنها داخلة فى نطاق الطبيعة، فى حين أن الخير «لا طبيعى» Nonnatural فهو لا يندرج تحت فئة الموضوعات أو الصفات التى تدخل ضمن موضوع دراسة «العلوم الطبيعية». وتبعًا لذلك فإن كل من يقول إن «الخير» هو «اللذة» أو «السرور»، إنما يعرف «الخير» بلغة الموضوع الطبيعى. ولو كان «الخير» مرادفًا «للذة»، أو لو كانت صفة «الخيرية» مساوية تمامًا لصفة «السار» أو «المرغوب فيه»، لما كان هناك معنى على الإطلاق لأن نتساءل: «هل اللذة خير؟»: إذ أن معنى مثل هذا السؤال عندئذ سيكون هو: «هل اللذة لاذة؟»، أو «سارة»، وهذا تحصيل حاصل!

ولو أننا أمعنا النظر الآن إلى المنهج الذى اصطنعه مور فى تحليله لفكرة «الخير» لوجدنا أن ثمة اتجاهات ثلاثة مختلفة انتهجها فيلسوفنا فى هذا الصدد فنحن نراه

أولا يصطنع طريقة الفحص Inspection فيحاول أن يترجم مفهوم «الخير» إلى لغة أخرى يمكن العثور معها على تصور آخر أو تصورات أخرى تعادل مفهوم «الخير»، لكى لا يلبث أن يقول باستحالة الاهتداء إلى «مكافئ» منطقى لهذا المفهوم. ولكن على الرغم من رفض مور لشتى المفاهيم الأخرى، بحجة أن من شأنها أن توقعنا فى «المغالطة الطبيعية»، مما حدا به إلى القول باستحالة تحليل «الخير»، إلا أننا نراه فى الواقع يحلل «الخير» عن طريق تمييزه عما عداه من المفاهيم الأخرى. وحسب المحلل أن ينظر فى كل مرة إلى الواقعة الفريدة التى هو بإزائها حتى يتحقق من استحالة التوحيد بين «الخير» وبين أية واقعة أخرى. ثم نجد مور ثانيًا يصطنع منهج القسمة Division فيقول فى كتابه: «المبادئ الأخلاقية»: «إن من شأن التعريف أن ينص على الأجزاء التى يتكون منها بالضرورة أى كل معين، وبهذا المعنى، لا يكون لمفهوم «الخير» أى تعريف، نظرًا لأنه بسيط لا أجزاء له[١]».

وعلى الرغم من أن مور قد استند فى العادة إلى مثل هذه الأسباب من أجل القول بأن الخير لا يقبل التحليل Unanalyzable، إلا أننا نجده قد اصطنع بالفعل منهج «التمييز» Distinction من أجل تحليل هذا المفهوم. ومن هنا فإننا نراه يقرر فى «المبادئ الأخلاقية» أنه لا سبيل لنا إلى تحقيق أى ضرب من التقدم فى العملية التحليلية التى نقوم بها، اللهم إلا إذا أدركنا أن مفهوم «الخير» مختلف عما عداه من المفاهيم. وتبعا لذلك فإن مور يميز «الخير» عن كل من «اللذة» و «الرغبة» و«التفضيل».. إلخ. ومور يكرس جانبا كبيرًا من جهده التحليلي — فى هذا الصدد — لنقد النزعات الذاتية التى تجعل من قولى «هذا خير» مرادفا لقولى: «هذا يعجبنى» أو «هذا يروقنى» والحجة الأساسية التى يستند إليها الفيلسوف الإنجليزى الكبير فى نقد النزعات الذاتية هى أنها تتعارض مع العبارة المشهورة التى تقول: «إن ما كان خيرًا يوما، لا بد من أن يكون خيرًا على الدوام» «Once good, always good» والواقع أنه لو كان حكم الفرد بأن «هذا خير» مجرد حكم ذاتى يستند إلى ميل نفسانى، لأصبح «علم الأخلاق» مجرد فرع من فروع السيكولوجيا (أو علم

(١) G. E. Moore: "**Principia Ethica**", Cambridge, 1903, p. 9.

النفس) ولصار من المستحيل على أى شخصين أن يتناقشا حول ما إذا كان هذا الفعل المعين صوابا أم خطأ. وبعبارة أخرى، لو كانت المسألة مجرد عاطفة شخصية أو ميل ذاتى يستشعره الفرد نحو هذا الفعل أو ذاك، لما كان هناك بالفعل أى مجال للحديث عن خلاف فى الرأى حول المسائل الخلقية. ومور يعتبر هذه النتيجة ضربًا من المحال: نظرًا لأن الناس يختلفون فى الرأى بالفعل حول موضوعات الأخلاق. وإذن فلا بد لنا من التسليم بأن «الأخلاق» شيء أكثر من «علم النفس»، مادمنا قد رفضنا النظرية الانفعالية أو التعبيرية فى تفسير الأحكام الأخلاقية. صحيح أن مور لم يستطع أن يحدد — على وجه الدقة — ما هو هذا العنصر الإضافى الذى يميز «الأخلاق» عن «علم النفس» ولكنه قد بقى مستمسكا بنظريته التحليلية السابقة فى استحالة تعريف «الخير» بالاستناد إلى بعض الاعتبارات الذاتية أو السيكولوجية[١].

نظرة عامة إلى فلسفة مور

أما إذا نظرنا الآن إلى صميم الجهد الفلسفى الذى بذله مور فى معظم كتاباته الفلسفية والأخلاقية، فسنجد أن من بعض أفضال مور على التفكير الفلسفى المعاصر أنه قد حاول أن يجنبه أسباب اللبس والغموض، ليخلص بذلك العقل البشرى من «أشباه المشاكل». وليس من شك فى أن مور لم يرد من وراء «منهجه التحليلى» سوى دعوة الفلاسفة إلى تحديد ألفاظهم وتحليل عباراتهم، من أجل الوصول إلى المزيد من «الوضوح» حول الكثير من قضايا الفكر والعالم — ولكن مور قد افترق عن كل من هيوم والوضعيين المناطقة حين نسب إلى الفلسفة دورًا بنائيا إيجابيا، فيما وراء عملية الشرح اللغوى أو التحليل المنطقى الصرف. وليس أدل على ذلك من أن مور لم يقل يوما بأن كل الحقائق العامة اللاتحليلية هى أمور غير يقينية، فضلا عن أنه لم يذهب مطلقا إلى القول بأن كل الحقائق اللاتحليلية

---

(١) Schilpp (editor) : **"The Philosophy of G. E. Moore."**, 1942, pp. 535 – 554.

(أو التركيبية) هى مجرد فروض تجريبية حول «وقائع» قابلة للملاحظة. بل إننا لنجد لديه ــ على العكس ــ بعض حقائق تأليفية (أو تركيبية)، عامة يعدها «بينة بذاتها» ولا سيما فى مجال الأخلاق. هذا إلى أن مور كان يعتقد بأنه ليس ما يمنعنا، عن طريق التحليل الفلسفى والتأمل العقلى، من التوصل إلى معرفة جديدة، مؤداها أن بعض الحقائق التأليفية التى كان يظن أنها واضحة بذاتها ليست كذلك، وأن ثمة حقائق أخرى هى بالفعل واضحة بذاتها. ومن هنا فقد ذهب بعض النقاد إلى أن مهمة مور لم تتوقف عند توضيح بعض المفاهيم والقضايا، بل هى قد امتدت أيضًا إلى تقرير بعض المبادئ العامة فى المعرفة، والقيمة، والميتافيزيقا، وهى المبادئ التى لا سبيل إلى إثبات صحتها عن طريق المنطق البحت وحده، أو عن طريق العلم الطبيعى أو التجريبى وحده. وأصحاب هذا الرأى يؤكدون أن مور قدساير جماعة الفلاسفة العقليين الكلاسيكيين، فنسب إلى الفلسفة غاية بنائية إيجابية هى إصدار بعض الأحكام على العالم الخارجى، وإن كان هو نفسه لم يستطع أن يقطع أشواطًا كبيرة فى هذا المضمار بسبب الحدود العقلية التى فرضتها عليه طبيعة تفكيره. وليس أدل على ذلك مما قاله مور نفسه فى أحد المواضع من أنه لم يعتبر «التحليل» يوما هو المهمة الوحيدة للفلسفة، بل هو لم يكن يرى مانعًا أيضا من أن تقدم لنا الفلسفة «وصفا عاما للكون ككل» كما أنه لم يكن يعارض فى أن يهتم الفيلسوف بالبحث فى الأصناف المختلفة للأشياء الخيرة.

وعلى الرغم من أن قلة نادرة من الفلاسفة اليوم هى التى قد تجد نفسها مستعدة لقبول الحلول التى قدمها لنا مور فى مضمار المعرفة أو فى مجال الأخلاق، إلا أن المنهج الذى اصطنعه مور فى معالجة أمثال هذه المسائل قد لقى أصداء كبيرة فى فلسفة الناطقين باللغة الإنجليزية من رجالات الفكر المعاصر. ومن هنا فقد أصبح كل مشتغل بالفلسفة اليوم، فى العالم الأنجلو ــ ساكسونى، «محللا» على طريقته الخاصة، أيا ما كانت نظرته إلى طبيعة الفلسفة. وعلى الرغم من أن معظم فلاسفة التحليل اليوم قد أصبحوا يميلون إلى رفض نظرية مور الخاصة فى فهم «معنى» أية كلمة، إلا أنهم قد أصبحوا يسلمون تسليما عاديا بالتفرقة التى أقامها

مور بين معرفة معنى أى لفظ، بمعنى أن يكون المرء قادرًا على فهم ذلك اللفظ، ومعرفة معناه، بمعنى أن يكون المرء قادرًا على تقديم تحليل لذلك المعنى، وأن يكون قادرًا فى الوقت نفسه على تحديد ذلك المعنى[1].

بيد أن بعضًا من النقاد قد شاءوا أن يجعلوا من مور فيلسوف «حق»: Truth أكثر مما هو فيلسوف «معنى» Meaning، وهؤلاء قد ذهبوا إلى أن مور (كما سبق لنا القول) لم يحصر كل مهمة الفلسفة فى مشكلات المعنى، والمنطق، والتحليل، بل هو قد اهتم أيضا بمشكلات الحق، والواقع، والوجود. وليس التجاء مور — فيما يقول هؤلاء — إلى «الذوق الفطرى» من أجل تقرير بعض الحقائق، سوى مظهر من مظاهر اهتمامه بإصدار بعض الأحكام على طبيعة المعرفة ونوع صلاتنا بالعالم الخارجى. ولا شك أن ثمة قرابة روحية تجمع بين مور وبعض فلاسفة «الحس المشترك» من أهل الفكر الاسكتلندى فى القرن الثامن عشر. ونحن نعرف كيف رد كانط على أصحاب هذه الفلسفة بقوله إن الالتجاء إلى الحس المشترك لا يجدى فتيلا: لأننا نستطيع عن طريق هذا الحس أن نثبت كل شىء، دون أن نثبت أى شىء، على الإطلاق! ولما كانت الفلسفة — كالهندسة — لا تحتمل افتراضات ولا احتمالات، بل هى تستلزم أن تكون نتائجها يقينية قاطعة، فإنه ليس ثمة موضع فى الفلسفة لإقامة أحكام ظنية على أسس افتراضية أو احتمالية. ومن هنا فقد ذهب كانط إلى أنه إذا أريد للفلسفة أن تكون بمثابة علم نظرى للعقل الخالص، فلا بد لنا من أن نقر بأن كل عود إلى «الإدراك الفطرى» أو «الحس المشترك» إن هو إلا دعوى ساقطة! ولكن مور — حتى فى دفاعه عن الذوق الفطرى — لم يقتصر على التسليم بلغة الناس العادية فى الحكم على مسائل المعرفة والواقع، بل قد اصطنع الكثير من مصطلحات الفلسفة فى مناقشة مسألة المعطيات الحسية Sense - data، فضلا عن أنه التجأ إلى العديد من الأساليب الفلسفية الفنية فى فحص الكثير من مسائل الأخلاق. ولا شك أن مور قد قصد

---

(١) A. R. White : « G. E. Moore »: in "Critical History of Western Philosophy.", p. 472.

بدفاعه عن الذوق الفطرى معارضة جماعات الشكاك من جهة، وأهل المثالية الميتافيزيقية من جهة أخرى، فلم يكن من الغريب عليه أن ينهج نهج الفلاسفة التقليديين، حتى فى انتصاره للغة الحديث العادية ضد المفاهيم الاصطلاحية الغامضة. ولكن هذا لم يمنع بعضًا من أتباعه من القول بأن الجديد فى تفكيره لم يكن هو حقائق الذوق الفطرى التى دافع عنها، بل دفاعه الضمنىْ عن سلامة اللغة العادية التى صيغت فيها تلك الحقائق(١).

ومهما يكن من شيء، فقد كان مور أول داعية من دعاة «التحليل» فى مطلع القرن العشرين، حتى لقد اعتبره الكثيرون «فيلسوف الفلاسفة» لأنه لم يوجه كل اهتمامه نحو وقائع العالم وقضايا العلماء، بل هو قد وجه الجانب الأكبر من عنايته نحو أقوال الفلاسفة الآخرين وعباراتهم... وليست الهوة التى تفصل فلاسفة الجزيرة البريطانية عن فلاسفة القارة الأوربية — فى وقتنا الحاضر — سوى مجرد فاصل بين أولئك الذين وقعوا تحت تأثير مور ومن بعده فنجشتين، وأولئك الذين ظلوا يتفلسفون على الطريقة الميتافيزيقية التقليدية. وأيا ما كان المستقبل الذى قد يواجه هذه الهوة فى السنوات المقبلة، فسيظل الإنجاز الذى حققه مور هو أنه دفع بالكثير من فلاسفة العالم الأنجلو — ساكسونى إلى انتهاج طريق جديد فى مضمار التفكير الفلسفى. ومن هنا فإن كل من يجهل آراء مور الفلسفية، لن يستطيع أن يفهم على وجه الدقة ما يحدث اليوم فى «العالم الفلسفى» الناطق باللغة الإنجليزية خصوصًا فى مضمار «فلسفة اللغة» و «التحليل المنطقى».

---

(١) W. Barrett & H. D. Aiken : **"Philosophy in the Twentieth Century."** , N – Y., Random Nouse, 1962, vol. 2, p. 475.

الفصل التاسع

برتراند رسل

(١٨٧٢ — ؟)

إمام « التحليل المنطقى » وداعية « الفلسفة العلمية »

ليس من السهل أن يوجز المرء الحديث، حين يكون بصدد ذلك العملاق الفلسفى الضخم الذى استطاع سنتيانا أن يقول عنه إنه «فرنسيس بيكون القرن العشرين». وسواء ألحقنا اسم رسل بحركة الواقعية الجديدة التى تقرر أن عالم الأشياء الخارجية موجود بغض النظر عن وجود الذات التى تدركه، أم وضعناه على رأس النزعة التحليلية المنطقية التى يقول دعاتها بأن كل مهمة الفلسفة هى العمل على رد الأفكار جميعًا إلى عناصرها الأصلية الأولية، وإرجاع سائر الكائنات إلى أقل عدد ممكن من البسائط التى لا سبيل إلى تجزئتها، أم اعتبرناه رائد حركة «الفلسفة العلمية» التي تريد للفلسفة أن تحقق من التقدم مثل ما أحرزه العلم، وأن تتخلى عن الكثير من المشكلات الميتافيزيقية الضخمة، لكى تقتصر على دراسة بعض المسائل المنطقية والطبيعية وفقا للمنهج العلمى، نقول إنه مهما كانت نظرتنا إلى اتجاه رسل الفلسفى، فإننا لن نستطيع أن ننكر أن لهذا الفيلسوف الإنجليزى الكبير مكانته الهائلة فى مضمار «الفكر العالمى المعاصر».

وحينما حصل برتراند رسل على جائزة نوبل فى الآداب عام ١٩٥٠، ذكر فى التقرير الذى شفع بهذه الجائزة أن المفكر الإنجليزى قد استحق هذا الشرف «تقديرًا لإنتاجه العظيم ذى الجوانب المتعددة، واعترافا بما اضطلع به دائمًا من دفاع عن الإنسانية وذود عن الحرية الفكرية». والحق أن شهرة رسل لم تتوقف عند الرياضة، والمنطق والتحليل الفلسفى، بل هى قد امتدت أيضًا إلى الأخلاق، والتربية، والدين، والاجتماع، والسياسة.. إلخ. وعلى الرغم من أن مور ورسل قد سارا جنبًا إلى جنب فى الكثير من مراحل نشاطهما الفلسفى، خصوصًا فى ثورتهما على المثالية، واهتمامهما بالتحليل وحرصهما على تخليص الفكر البشرى

من أشباه ــ المشاكل (أو «المشكلات الزائفة»)، إلا أن مور قد بقى مجرد فيلسوف أكاديمى أو أستاذ جامعى، فى حين اكتسب رسل شهرة عالمية واسعة، كما ذاع اسمه خارج موطنه الأصلى لمواقفه السياسية الجريئة. والظاهر أن اهتمام أسلافه بالسياسة، واشتغال جده اللورد جون رسل بالقضايا السياسية (خصوصًا وأنه كان رئيسًا للوزراء فى إنجلترا خلال الحرب المكسيكية وثورات عام ١٨٤٨) قد عملا على توجيه جانب غير قليل من اهتمامه نحو المشكلات العامة ومسائل السياسة، مما أدى به إلى دخول السجون أكثر من مرة! وما زلنا نذكر بلا شك ما حملته إلينا الأنباء منذ عدة سنوات عن اشتراك رسل فى بعض المظاهرات السياسية التى حدثت فى إنجلترا لمناهضة التجارب الذرية، مما جعل الكثيرين يعجبون لشجاعة هذا المفكر العجوز الذى طالما نصب نفسه عدوا للحرب، ونصيرًا للسلام. وما زال برتراند رسل حتى يومنا هذا (وهو الآن فى السادسة والتسعين من عمره) يواصل نشاطه الفكرى والسياسى، فى خصوبة فكرية نادرة، وثراء روحى لم يعرف له العالم نظيرًا من قبل...

سيرة رسل وإنتاجه الفكرى

ولد برتراند رسل عام ١٨٧٢ من أسرة إنجليزية عريقة فى النسب، وتربى فى دار جده اللورد جون رسل، بعد وفاة أمه وهو فى الثانية من عمره، ثم وفاة أبيه وهو فى الثالثة من عمره. وقد كانت مكتبة جده هى غرفة دراسته، فوجد فيها من أمهات الكتب التاريخية ما أثار فضوله منذ نعومة أظفاره، وما حفزه إلى المطالعة الخاصة منذ حداثة عهده بالتعليم. وقد قرأ رسل فى الحادية عشرة من عمره كتاب إقليدس فى الهندسة، فأحب الرياضة منذ صباه، وإن كان قد شعر بشىء من خيبة الأمل عندما وجد إقليدس يستند فى كل هندسته إلى بعض البديهيات التى كان يسلم بها تسليما دون أدنى برهان! ثم كان أن وقع رسل تحت تأثير جون استيوارت مل (الذى قال عنه إنه كان أباه الروحى)، فأخذ عنه حبه العميق للحرية، وميله الشديد إلى اصطناع مناهج العلوم التجريبية، وإن كان مزاجه الخاص لم يتفق يومًا

مع الاتجاه العام لفلسفة مل. وذهب رسل إلى كمبردج فى سن الثامنة عشرة، فلم يلبث أن تحول إلى الإعجاب بهيجل، خصوصًا تحت تأثير زميله ماكتجارت الذى كان من أكبر المتحمسين للفلسفة الهيجلية؛ ثم كان أن قرأ عام ١٨٩٨ كتاب هيجل «المنطق الكبير»، فسرعان ما فطن إلى تهافت مزاعم هيجل حول الرياضة، وسرعان ما أدرك سذاجة الكثير من أحكام المثالية الهيجلية. وكان چورج مور — فى ذلك الوقت — قد بدأ حملته على برادلى، فجاء رسل وضم صوته إلى صوت زميله، وأعلن الفيلسوفان الصغيران أن برادلى قد جانب الصواب حين زعم أن كل ما يؤمن به الذوق الفطرى هو مجرد «ظاهر» Appearance لا أساس له، وذهبا — على العكس من ذلك — إلى أن كل ما يقول به الذوق الفطرى — فى استقلال عن الفلسفة أو اللاهوت — لا بد أن يكون «واقعيا» وهكذا استباح المفكران الشابان لنفسيهما — وقد غمرهما شعور الهارب من السجن — بأن يقولا عن العشب إنه أخضر، وعن الشمس والنجوم إنها موجودة حتى إذا لم يكن ثمة وعى يدرك وجودها، كما ذهب فى الوقت نفسه إلى أن ثمة عالمًا لا زمانيا تعدديًا، ألا وهو عالم المثل الأفلاطونية. وبعد أن كان العالم فى نظرهما عالمًا منطقيًا نحيلا، استحال على حين فجأة إلى عالم ثرى متنوع، متين! ولا غرو، فقد بدا لهما أن الرياضيات يمكن أن تكون صادقة حقًا، لا مجرد مرحلة من مراحل الجدل (أو الديالكتيك)(١).

على أن رسل نفسه يقرر فى ترجمته الذاتية أن أهم حدث وقع له فى حياته الفكرية إنما هو زيارته للمؤتمر الفلسفى العالمى الذى عقد بباريس عام ١٩٠٠ فقد أتيحت له الفرصة فى هذا المؤتمر للالتقاء بالعالم الرياضى الإيطالى بيانو Peano الذى كان له الفضل الأكبر فى توجيهه نحو العديد من المفاهيم والمناهج الجديدة، مما سيكون له من بعد أثره الضخم على فهم رسل لأسس علم الرياضة. ولم يلبث رسل أن تضافر مع زميله ألفرد نورث وايتهد، فتعاون الاثنان معًا خلال مدة تبلغ

---

(١) Cf. Russel : **"My Philosophical Development"**, London & New - York, 1959, pp. 35-41.

حوالى عشرة أعوام على دراسة أسس الرياضة، و كانت ثمرة جهدهما المشترك هى كتاب «المبادئ الرياضية» Principia Mathematica الذى ظهر فى ثلاثة أجزاء، خلال المدة من ١٩١٠ إلى ١٩١٣، فكان فاتحة عهد جديد فى تاريخ «التحليلات المنطقية»، وقد عمل هذا الكتاب على توجيه كل فلسفة رسل فيما بعد نحو الاتجاه التحليلى، إذ أدرك فيلسوفنا أولا ما للمنطق الرياضى من أهمية كبرى بوصفه أداة تحليلية للفلسفة ، كما فطن ثانيًا إلى أن من شأن هذا المنطق أن يمد الباحث ببعض النماذج النوعية التى يمكن نقلها من مضمار النظريات الرياضية الصرفة إلى مضمار المشكلات الفلسفية، كنظرية الأنماط Types ونظرية الأوصاف: Descriptions، و النظرية القائلة بأن الرياضيات البحتة هى مجرد صورة مترقية من صور المنطق، وأنها لا تستخدم إلا المفاهيم التى يمكن تعريفها عن طريق بعض الحدود المنطقية. ولا شك أن هذه الدعوى — إن صحت — فإنها ستكون الكفيلة بحل مشكلة «المبادئ الأولية A priori التى أثارها كانط، وبالتالى فإنها ستنطوى بالضرورة على دحض تام للفلسفة الكانطية.

ومهما يكن من شىء، فقد تحول رسل ابتداء من سنة ١٩١٢ نحو مشكلات الفلسفة التقليدية، وخصوصًا مسائل المعرفة والعقل والمادة (ثم مسائل اللغة والمعنى فيما بعد)، وكان كتابه المعروف «مشكلات فلسفية» The Problems of Philosophy (سنة ١٩١٢) نقطة انطلاقه فى هذا الاتجاه الجديد. وعلى الرغم من أن هذا الكتاب يعد من خيرة «المداخل» الفلسفية التى كتبت حتى الآن، إلا أن موقف رسل فيه لم يكن سوى موقف الفيلسوف المحافظ الذى يسلم بوجود «الكليات» على طريقة أفلاطون، ويقف من مشكلات الذات والموضوع الطبيعى موقف الناقد الذى يكاد يأخذ بوجهة نظر «الحس المشترك» أو «الإدراك النظرى». ولكن رسل لم يلبث أن طلق هذا الاتجاه المحافظ فى الفلسفة، كما يظهر من كتابه التالى الذى ظهر عام ١٩١٤ تحت عنوان «معرفتنا بالعالم الخارجى» Our Knowledge of the External World ففى هذا الكتاب نراه يصطنع منهجًا جديدًا قوامه الاستعانة بنتائج العلوم المختلفة قبل الإقدام على إعلان أى رأى بصدد

أية مشكلة فلسفية، كما نراه فى الوقت نفسه يصطنع مبدأ «نصل أوكام» Ockham's razor، وهو المبدأ الذى يقضى بعدم الإكثار من «الكائنات» دون أدنى ما حاجة تدعو إلى ذلك، بحيث لا يضيف الباحث من عنده ما لا تقتضيه ضرورة افتراض وجوده[١] وهكذا استطاع رسل فى هذا الكتاب أن يقدم لنا فلسفة واقعية جديدة، قوامها القول بضرب من «الهيولى المحايدة» التى لا هى مادة ولا هى عقل، بل مجموعات من الأحداث، كما استطاع فى الوقت نفسه أن يستخدم منهج التحليل المنطقى لنقد آراء فلاسفة آخرين فى المعرفة وطبيعة العالم الخارجى، مثل برادلى وبرجسون وغيرهما، فضلا عن اهتمامه بتحليل حجج زينون المشهورة فى امتناع الحركة.

ولما حدثت الحرب العظمى الأولى عام ١٩١٤، انصرف فيلسوفنا إلى مناهضتها فى عدة رسائل تسبب عنها الحكم عليه بالسجن، مما هيأ له الفرصة لتحرير كتابه المعروف: «مدخل إلى الفلسفة الرياضية»: «An Introduction to Mathematical Philosophy» (عام ١٩١٩). وبعد أن وضعت الحرب أوزارها، عاد فيلسوفنا إلى دراسة بعض مشكلات الفلسفة، مستوحيًا «المنهج العلمى»، فقدم لنا عام ١٩٢١ كتابه «تحليل العقل» «Analysis of the Mind» وهو الكتاب الذى حاول فيه أن يهدم النظرية التقليدية القائلة بوجود جوهر عقلى قائم بذاته، أو وعى منفصل مستقل يكمن فيما وراء المدركات الحسية، لكى يرجع شتى العمليات الذهنية (بما فيها الإدراك الحسى، والتذكر، والإدراك العقلى) إلى مجموعة من «الحوادث» التى هى فى آن واحد طبيعية ونفسية. وكان رسل قد ألقى بعض محاضرات عن المنطق والمعرفة فى نهاية عام ١٩١٧ وبداية عام ١٩١٨، فجمعها فى كتاب واحد صدر عام ١٩٢٤ تحت عنوان «الذرية المنطقية»: «Logical Atomism»، وهذا الكتاب يستند إلى نظرية رسل فى «العلاقات الخارجية»، كما أنه يكشف بوضوح عن نزعته التعددية التى قد لا تخلو من تشابه مع بعض آراء وليم جيمس.

---

(١) Russel : "Our Knowledge of the External World", Lecture IV.

وقد تتابعت كتب رسل بعد ذلك التاريخ، حتى لقد ظهر له كل عام كتاب أو أكثر من كتاب وجميعها كانت تحمل تعبيرًا جديدًا عن تأثر رسل بالنظريات العلمية المعاصرة. وربما كان فى مقدمة هذه المؤلفات جميعًا كتاب رسل المشهور فى «تحليل المادة» Analysis of Matter سنة ١٩٢٧، ثم كتابه «النظرة العلمية»: The Scientific Outlook (سنة ١٩٣١)، ثم كتابه الهام «بحث فى المعنى والصدق»: «An Inquiry into Meaning and Truth» (سنة ١٩٤٠)، وهو الكتاب الذى عالج فيه رسل بتوسع مشكلات اللغة، والصدق، والتحقق، محاولا الوصول إلى الكشف عن الروابط القائمة بينها جميعًا. وقد يكون من أهم كتب رسل المتأخرة كتابه الموسوم باسم «المعرفة البشرية»: «Human Knowledge» (سنة ١٩٤٨)، وهو الكتاب الذى تعرض فيه لدراسة نظام المعرفة البشرية وحدودها، مع الاهتمام بمشكلتى الاستقراء والاحتمال. وإلى جانب هذه المؤلفات الفلسفية العديدة، كتب رسل كتابا هامًا فى «تاريخ الفلسفة الغربية» (سنة ١٩٤٥)، كما قدم لنا كتابًا هامًا فى الأخلاق والسياسة تحت عنوان: «المجتمع البشرى فى الأخلاق والسياسة»: «Human Society in Ethics and Politics» (سنة ١٩٥٤)، علاوة على كتبه الأخرى فى التاريخ، والحرب، والسياسة، والسلطة، والعبادة، والحرية والأدب والقصص... إلخ وقد كتب رسل نفسه عام ١٩٥١ يقول: «لقد أخذ ذكائى ـ من حيث هو كذلك ـ يتناقص وينحل، منذ سن العشرين حتى الآن، بشكل مستمر غير منقطع. فحينما كنت شابًا، كان ولعى شديدًا بالرياضيات. ولم تلبث الرياضيات أن صارت عسيرة كل العسر بالنسبة إلى، فلم أجد بدًا من التحول إلى الفلسفة. ولما أصبحت الفلسفة أصعب من أن أحتمل الخوض فى غمارها، تحولت إلى السياسة. ومنذ ذلك الحين شرعت أكرس نفسى لكتابة الروايات البوليسية»! وقد لا تخلو عبارة رسل من تندر وسخرية، ولكنها تشير على كل حال ـ إلى انتشار نشاط رسل الذهنى على شكل «مروحة» فكرية هائلة لم تستطع الشيخوخة نفسها ـ حتى الآن ـ أن تعمل على طيها. ولا غرو، فقد كانت حياة رسل الروحية (وما تزال)

نموذجا حيًا للخصوبة الذهنية والثراء الروحى، على الرغم من تنوع المراحل التى مر بها رسل فى تطوره الفلسفى، ابتداء من مرحلة المنطق الرياضى حتى مرحلة التأليف الأدبى(١).

الفلسفة والعلم فى نظر رسل

إذا أردنا أن نفهم الروح العامة لفلسفة رسل، فلا بد لنا من أن نلم بوجهة نظر رسل إلى الفلسفة بصفة عامة، والميتافيزيقا بصفة خاصة. وعلى الرغم من أن فيلسوفنا قد أدخل الكثير من التعديلات على العديد من آرائه فى المعرفة، والذهن، وطبيعة العالم الخارجى، وغير ذلك من المسائل، (حتى لقد قال برود Broad يومًا «إننا نعلم جميعًا كيف أن من عادة الأستاذ رسل أن يستحدث مذهبًا فلسفيًا جديدًا كل بضع سنوات»!) إلا أن من المؤكد مع ذلك أن نظرة رسل إلى الفلسفة نفسها لم تتعرض للكثير من التغيرات. ولو أننا تصورنا الفلسفة ــ فيما يقول رسل ــ على أنها «محاولة يراد من ورائها تصور العالم ككل، عن طريق الفكر»، لكان فى وسعنا أن نقول إنها وليدة اتحاد وصراع، بين دافعين إنسانيين مختلفين: أحدهما دافع وجدانى يدفع بالناس إلى التصوف، والآخر دافع إدراكى يحدو الناس إلى العلم. و«التصوف» كما يفهمه رسل ــ عبارة عن ضرب من الشدة أو العمق فى الوعى أو الشعور، بإزاء ما نعتقده عن الكون. وعلى الرغم من أن هذا الموقف الصوفى بإزاء العالم قد لا يخلو من حكمة، خصوصًا من الناحية الوجدانية، إلا أن رسل يرفض أن يقيم المعتقدات الفلسفية عمومًا، والميتافيزيقية خصوصًا، على أسس وجدانية، ومن ثم فإنه يدعونا إلى تجاوز مرحلة التصورات الميتافيزيقية العاطفية التى يقتصر فيها الفيلسوف على تصور الكون كما يحلو له، لكى نصل إلى «فلسفة علمية» يكون قوامها «الحياد الخلقى»، ورائدها النظر إلى الظواهر دون تأثر بمعتقداتنا البشرية، ورغباتنا الوجدانية، ومطالبنا

---

(١) زكريا إبراهيم: «فلسفة تمجد الإنسان»، مقال منشور بمجلة «الفكر المعاصر» (العدد المشار إليه آنفا)، ديسمبر سنة ١٩٦٧، العدد ٣٤، ص ٥٦ ــ ٥٧.

العاطفية. وإذا كان ثمة فكرة طالما تعذر على رسل هضمها فى فلسفة كل من چيمس وديوى، فتلك هى الفكرة القائلة بأن للوجدان الشخصى (الإشباع) أية علاقة بصدق (أو بطلان) أية حقيقة فلسفية. والواقع أن رسل لم يطرح مبدأ «النجاح» أو «التوافق» أو «الراحة النفسية» من كل تفكيره الفلسفى فحسب، بل هو قد استبعد أيضًا رأى فيشته القائل بأن كل إنسان يختار لنفسه الفلسفة التى تتفق مع نوع مزاجه الشخصى![(١)].

ولم يكن من قبيل الصدفة أن يقرب رسل الفلسفة من العلم: فقد فطن فيلسوفنا منذ البداية إلى أنه إذا أريد للفلسفة أن تحقق بالفعل أى تقدم ملموس، فلا بد لها من أن تتخلى عن تلك الآمال العريضة فى بناء نسق ميتافيزيقى متكامل، لكى تنصرف إلى دراسة بعض المسائل الجزئية (منطقية كانت أم طبيعية) وفقا لمنهج علمى صارم. صحيح أن رسل نفسه يعترف بأن الفلسفة قد تشبه الدين من حيث إنها تدرس طبيعية الكون وتحاول التعرف على مكانة الإنسان فيه، ولكنه يضيف إلى ذلك أن الفلسفة تشبه العلم أيضًا، من حيث إنها تحاول حل المشكلات التى تلتقى بها عن طريق المناهج العقلية الصرفة. ولا شك أن رسل حين يتحدث عن العلم فإنه لا يعنى بهذه الكلمة علوم الطبيعة أو غيرها من العلوم التجريبية، بل هو يعنى العلوم الصورية Formal sciences كالرياضة والمنطق. وهذا هو السبب فى أن رسل يقارن القضايا الفلسفية التى هى قضايا عامة، وأولية، بالقضايا الرياضية أو المنطقية التى لا تخرج هى الأخرى عن كونها قضايا عامة لا سبيل إلى إثباتها أو دحضها عن طريق البينات التجريبية ومن هنا فإن رسل حين يتحدث عن الفلسفة بوصفها علمًا إنما يعنى بذلك أنها لا تكاد تتميز عن المنطق، على شرط أن نفهم المنطق هنا بمعناه الرمزى أو الرياضى.

بيد أن الفلسفة العلمية التى يريدها رسل ليست مجرد نظرة عقلية تصطنع المنهج الرياضى فحسب، بل هى أيضًا جهد عقلى متواضع يرفض كل محاولة لبناء

(١) W. Barritt & H. Aiken : **"Philosophy in the 20 th Century"** Random House, New - York, 1062, vol. II., p. 477.

أى « نسق » فلسفى موحد . فنحن هنا بإزاء فلسفة تحليلية تأبى التورط فى إقامة أى مذهب ميتافيزيقى ، على طريقة الفلاسفة العقلانيين الكلاسيكيين ، لأنها تؤمن بضرورة معالجة المشكلات الفلسفية واحدة بعد الأخرى ، عن طريق اصطناع مناهج التحليل المنطقى. وعلى حين أن الفلاسفة الميتافيزيقيين كانوا ينتهون فى معظم الأحيان إلى « عموميات » ليس لها من ركيزة سوى الخيال الجامح ، نجد رسل يؤكد أنه لا بد للفلسفة من أن تتقدم على طريقة جاليليو الفيزيائية فى الاكتفاء بالوصول إلى نتائج جزئية تقبل التحقق . صحيح أن مثل هذا المنهج قد يوصلنا فى نهاية الأمر إلى ضرب من التنسيق العلمى ، وذلك حين تجىء الكشوف الجزئية فتتماسك وتتناسق فيما بينها ، لكى تكون نظامًا متآلفًا من المعارف ، ولكن من المؤكد أنه ليس فى وسع العالم ــ ولا الفيلسوف ــ أن يتخذ من عملية البناء المذهبى هدفًا له . والحق أن نظام المعرفة لا يخرج عن كونه بناء منظمًا عملت على تكوينه قضايا صحيحة تم الوصول إليها بجهد ومشقة ، واحدة بعد الأخرى . وهكذا نرى أن ربط رسل للفلسفة بالعلم ، إنما هو مجرد تعبير عن جزعه من كل « خرافة ميتافيزيقية » وثقته بقدرة العقل التحليلية ، وإيمانه الشديد بضرورة إحلال النزعة « العقلانية » المنطقية ، محل سائر النزعات الروحية ، والصوفية ، والوجدانية ...

والفارق بين الفلسفة العلمية التى يتصورها رسل ، وبين الفلسفة القديمة المستوحاة من بعض الأفكار الأخلاقية والدينية ، أن الفلسفة العلمية لا تقبل فكرة الكون ككل من جهة ، ولا تجعل محور تفكيرها هو مسألة « الخير والشر » من جهة أخرى ، فى حين أن كل تفسير الفلسفة القديمة لم يكن يتجاوز هذين المفهومين . وهذا هو السبب فى أن رسل يستبعد من مجال البحث فى هذه الفلسفة العلمية مسألة الوجود ككل من ناحية ، ومسألة التفاؤل والتشاؤم من ناحية أخرى . حقًا إن الميتافيزيقا الأخلاقية قد لا تخلو من فائدة ، ولكن قيمة هذه الميتافيزيقا عملية محضة . وأما إذا أردنا للفلسفة أن تكون بحثًا موضوعيًا نستهدف من ورائه فهم العالم ، لا مجرد العمل على تحسين الحياة الإنسانية ، فلن يكون للمفاهيم الأخلاقية

أى دور فى نطاق مثل هذا البحث النظرى الخالص. ولعل هذا ما حدا برسل إلى استبعاد «الأخلاق» من دائرة البحث الفلسفى الصرف (أعنى من دائرة العلم بالحقيقة الموضوعية)، على اعتبار أن عبارات الأخلاق لا تنطوى على قضايا تقريرية تنصب على الواقع بل هى مجرد تعبيرات عن انفعالات وحالات وجدانية. وما دامت الفلسفة هى مجرد بحث عقلى يقوم على التحليل المنطقى، فقد انتفى أن يكون هناك موضع فى صميم الجهد الفلسفى لأية نزعة تركيبية أو تأليفية على طريقة فلاسفة المثالية المطلقة[1].

وإن رسل ليمضى إلى حد أبعد من ذلك فيقول إننا إذا اتبعنا المنهج العلمى فى الفلسفة، فسنجد أنفسنا مضطرين إلى التخلى عن ذلك الأمل العريض الذى طالما ساور أنصار الفلسفة التقليدية حينما توهموا أن فى إمكانهم حل العديد من المشكلات الميتافيزيقية والأخلاقية الهامة. وعندئذ سنحيل بعض هذه المشكلات — دون كبير أمل فى الوصول إلى حل سريع لها — إلى العلوم الجزئية الخاصة، وسنطرح البعض الآخر منها نهائيًا باعتباره مما لا سبيل إلى حله على الإطلاق! ولكن ثمة مشكلات أخرى كثيرة سيكون علينا أن نهيب بالمنهج العلمى من أجل حلها، عالمين أنه لا بد لنا من أن نجد لها حلا، ما دمنا قد بدأنا بتقسيمها إلى مسائل متمايزة، وما دام رائدنا فى حلها هو الرجوع إلى مبادئ موضوعية مستقلة تمامًا عن كل مزاج شخصى. وربما كان السر فى فشل الفلسفة — حتى يومنا هذا — أنها كانت دائمًا وليدة تسرع وطموح، لعلهما أن يكونا من أخص خصائص الروح الميتافيزيقية، فى حين أن الصبر والتواضع كفيلان بأن يحققا فى نطاق الفلسفة تقدما مطردًا مستمرًا قد لا يقل شأنا عما حققته العلوم الأخرى فى شتى الميادين.

ولو أننا عدنا إلى الكثير من مؤلفات رسل — خصوصا المتأخرة منها — لوجدنا أن النتائج التى انتهى إليها فيلسوفنا كانت تبدو له دائمًا بمثابة نتائج جزئية مؤقتة، كما هو واضح — مثلا — من عبارات رسل الأخيرة فى كتابه «الذرية المنطقية» حيث نراه يعترف بأن تفسيره لطبيعة كل من الذهن والمادة لا يخرج عن

(١) B. Russell : «**Mysticism and Logic**», 1918. Ch. 1. & VI.

كونه مجرد «فرض» أو «اقتراح» قد لا يتعارض مع الوقائع العلمية الثابتة. صحيح أن رسل لا يوافق على اتخاذ بعض الاكتشافات العلمية «مقدمات» لأية نظرية فلسفية، ولكنه لا يرى مانعًا من الاستناد إلى بعض حقائق العلم من أجل تكذيب أية نظرية فلسفية تجور — بغير وجه حق — على بعض الوقائع العلمية، أو تقحم نفسها بطريقة غير مشروعة على المجال العلمى نفسه. هذا إلى أنه قد يكون من حقنا أن نتطلب من أية دعوى فلسفية أن تكون من «الوضوح» و «التفصيل» بحيث تجىء متسقة مع الحالة الراهنة للعلم، دون أن يكون فى أى جزء من أجزائها ما قد يتعارض مع المعتقدات القائمة حاليًا فى مضمار العلم.

طبيعة « اللغة » فى رأى رسل

لسنا نجد لدى رسل نظرية متسقة فى «اللغة»، بل إننا لنلاحظ أنه يقف من اللغات الطبيعية التى تصاغ فيها أفكارنا، وكتاباتنا، واتصالاتنا المختلفة موقفًا ملؤه الازدواج والتناقض. فمن جهة، يعتقد فيلسوفنا أن هناك معنى يمكن بمقتضاه أن يقال إن اللغات الطبيعية هى بمثابة «مرشد» يقودنا إلى فهم طبيعة العالم الذى نتحدث عنه. وهو يقول فى ذلك بصراحة: «إن هناك — فيما أعتقد — علاقة قابلة للاكتشاف بين «بناء» الجمل أو العبارات و«بناء» الوقائع أو الأحداث التى تشير إليها تلك العبارات. وأنا لا أظن أن بناء الوقائع غير اللفظية: Nonverbal facts غير قابل للمعرفة تماما، بل أنا أعتقد أننا إذا اتخذنا من الحيطة القدر الكافى، فقد نستطيع أن نتخذ من خواص اللغة أدوات نستعين بها على فهم بناء العالم»(١). ومن جهة أخرى، نلاحظ أن رسل قد فطن بالفعل إلى الأساليب العديدة التى تجعل من اللغة فى بعض الأحيان أداة مضللة أو خداعة للتفكير.

ومن هنا فقد قال رسل بصريح العبارة: «إن تأثير اللغة على الفلسفة — فيما أظن — قد كان تأثيرًا عميقًا، وإن كان قد بقى غير معترف به تقريبًا. ولو أننا أردنا

(١) Russell : « **An Inquiry into Meaning and Truth** », London' 1940, p 429.

لأنفسنا ألا نضل الطريق تحت هذا التأثير، لأصبح لزامًا علينا أن نكون على بينة من أمر هذا التأثير، وأن نسائل أنفسنا بكل إمعان وتدبر عن المدى المشروع الذى يمكن أن نمضى إليه فى هذا السبيل»(١). وفضلا عن ذلك، فقد بين لنا رسل كيف أن اللغة الطبيعية غير مهيأة للتعبير عن العديد من المسائل الفلسفية، ومن ثم فإن كثيرًا من الفلاسفة الذين اعتمدوا عليها قد ضلوا سواء السبيل.

ولو أننا نظرنا إلى «الألفاظ» فيما يقول رسل — لوجدنا أنها تؤدى وظيفتين فهى من جهة تقرر وقائع، وهى من جهة أخرى تستثير انفعالات. والفيلسوف فى أمس الحاجة إلى الاعتراف بوجود هاتين الوظيفتين. حتى لا يقوم بالخلط بينهما. وقد أضاع الفلاسفة الكثير من وقتهم فى الاشتغال بالمسائل الأخلاقية (مثلا)، نظرًا لتوهمهم بأن ثمة حقائق تنصب عليها العبارات الأخلاقية، فى حين أن هذه العبارات لا تزيد عن كونها تعبيرات عن مشاعر ذاتية «أو مجرد توجيهات تقدم للآخرين حتى يستشعروا نحو بعض المسائل أحاسيس أخلاقية مماثلة. ولو أننا سلمنا بأن عبارات الفيلسوف لا بد من أن تكون بمثابة قضايا تقريرية تنصب على الواقع، لكان فى وسعنا أن نقول إن ثمة نوعين من الألفاظ يستخدمهما الفيلسوف عادة فى عباراته التقريرية: ألفاظا موضوعية: «Object - words» مثل «أحمد» و«فأر» و«أزرق» و«يجرى» ... إلخ، وهذه ألفاظ يتلقن المرء معانيها إما عن طريق مواجهة الموضوعات التى تعنيها أو عن طريق التعرف على أمثلة أو نماذج لما تعنيه، وألفاظًا منطقية: «Logical words» مثل «كل» و «بعض» و«إذا» و«لا»؛ وهذه الألفاظ — على العكس من الألفاظ الموضوعية — لا تنطوى على أى معنى فى ذاتها، نظرًا لأنها لا تشير إلى الموضوعات فى عالم الإدراك الحسى التجريبى. والطفل الصغير يتعلم — أول ما يتعلم — بعض «الألفاظ الموضوعية» التى تشير إلى أشياء محدودة فى عالم خبرته الحسية. ولكن من الواضح أنه لا يمكن أن يكون ثمة علم — وبصفة خاصة علم رياضى أو علم دقيق — اللهم إذا كانت هناك عبارات ومجموعات مختلفة من العبارات تستخدم فيها بعض الألفاظ المنطقية. تبعًا لذلك فإن كل محاولة — من

(١) Russell : «**Our Knowledge of the External World**», p. 108.

جانب الفيلسوف ــ لتوضيح لغة «العلم الرياضى» تستلزم الوصول إلى بعض التعريفات الدقيقة، لكل ما يستخدمه من ألفاظ موضوعية وألفاظ منطقية. ورسل يعتقد أن جانبا كبيرًا من هذا الجهد التوضيحى قد تحقق على يديه هو وزميله وايتهد فى كتابهما الضخم «المبادئ الرياضية» حيث حاولا اشتقاق الرياضيات البحتة كلها والمنطق بأسره من بعض المبادئ «الأولية» أو القواعد «الصورية»، دون الإهابة بأية ألفاظ موضوعية (عن طريق استخدام «المتغيرات» بدلا من «الألفاظ»، على اعتبار أن «المتغيرات» هى «أشكال خاوية» يمكن أن يستعاض عنها بالألفاظ)، مع الاقتصار على استخدام ثلاثة «ألفاظ منطقية» غير معرفة، ألا وهى: « كل »، و« بعض »، و«لا ــ كذا ولا ــ كذا». وكان رسل يعتقد فى بداية الأمر بأن هذه الألفاظ المنطقية الأصلية نفسها قد تشير إلى شىء أو أشياء، دون أن ينص على كنه أو طبيعة تلك الإشارة، ولكنه عاد فقال فى أحد كتبه المتأخرة إن هذه «الألفاظ المنطقية» تقابل (Correspond) بعض الوقائع التجريبية العامة، وإن لم تكن تشير إليها أو تدل عليها، ولا شك أن رسل قد خرج على الكثير من آرائه السابقة حينما زعم فى كتابه «بحث فى المعنى والصدق» أن ثمة حالات سيكولوجية تقابل الألفاظ المنطقية، فكلمة « أو » هى وليدة حالة من «التردد»، أو «الصراع» بين دافعين حركيين، حينما يجد الجهاز العضوى نفسه متوقفًا مؤقتًا بين اتجاهين مختلفين للعمل، وكلمة « لا » تعبر عن حالة ذهنية يكون فيها ثمة باعث إلى العمل ولكنه معرض للكف (أو المنع) Inhibition؛ وكلمة «صادق» تستند إلى أساس سيكولوجى هو التوقع الذى قد تحقق، وكلمة «كاذب» ترتكز على الإحساس بحالة توقع قد حالفها الفشل. وواضح من هذه الأمثلة أن رسل قد حاول أن يبحث للحدود المنطقية عن دعامة واقعية (أو سيكولوجية)، بدلا من أن يقيمها على أسس شكلية أو صورية صرفة، كما كان قد فعل من قبل.

ومهما يكن من شىء، فقد ظل رسل يفرق بين مظهرين مختلفين للغة: مجموع مفرداتها من جهة، وتركيبها أو بنائها من جهة أخرى. وليس أغدر بالفيلسوف

من المفردات اللغوية: فإن الألفاظ المستخدمة عادة فى اللغات الطبيعية غامضة وملتبسة. ومن هنا فإن على الباحث الفلسفى أن يحدد معانيه، وأن يحرص باستمرار على فهم المعانى الدقيقة التى تستخدم فيها الألفاظ حين ترد على قلم هذا الفيلسوف أو ذاك. وليس من شك فى أن عملية «تحليل المعانى» عملية منطقية قديمة ترتد إلى عهد أرسطو. ولكن رسل يعتقد أن الكثير من مظاهر الخلط الفلسفى حول مشكلات معروفة كمشكلة الجوهر أو مشكلة الكليات ترجع أولا وبالذات إلى بعض خصائص لغوية كامنة فى مفردات اللغة الطبيعية وإن كان من المؤكد أن السمات التركيبية أو البنائية لأمثال هذه اللغات الطبيعية هى المسئولة عن العديد من الأخطاء التى طالما تردى فيها الفلاسفة.

نظرية رسل فى « الشكل المنطقى »

وهنا نجد أن مذهب رسل فى اللغة وثيق الصلة بنظريته فى «الشكل المنطقى» أو الصورة المنطقية: Logical form؛ وهى النظرية التى قاده إليها — منذ مطلع حياته الفلسفية — نقده للمثاليين الهيجليين، ودراسته لفلسفة ليبنتس وأبحاثه فى المنطق الرياضى. والواقع أن التحليل التقليدى للعبارة المنطقية إلى «موضوع» و«محمول» قد عمل على إخفاء البناء المنطقى الحقيقى للعبارة، مما أدى إلى تردى الفلاسفة فى الكثير من النظريات الميتافيزيقية الخيالية، مثل نظرية المونادات (أو الجواهر الفردة) عند ليبنتس، ونظرية العلاقات الباطنية لدى بعض فلاسفة المثالية المطلقة. والذى قاد رسل إلى اصطناع مفهوم «الشكل المنطقى» هو اتجاهه نحو تطبيق المنطق الرمزى على اللغات الطبيعية. فأنت مثلا حين تقول: كل الساسة العرب مخلصون لأوطانهم، وبعض المتهورين ليسوا بساسة مخلصين لأوطانهم؛ إذن بعض المتهورين ليسوا عربًا؛ أو حين تقول: كل المثقفين معجبون بالروائى الفرنسى بروست وبعض الفلاسفة ليسوا من المعجبين ببروست، إذن بعض الفلاسفة ليسوا مثقفين، وأنت فى كلتا الحالتين إنما تحكم بأنه إذا كان كل « ا » هى « ب » وبعض « حـ » ليست « ب » ، إذن فإن بعض « حـ » ليست « ا ».

وواضح من هذه الصيغة المنطقية أننا بإزاء «متغيرات» Variables يمكن أن نضع بدلا منها ما نشاء من حدود، وسيكون فى وسعنا عندئذ أن نحصل دائمًا على نفس النتيجة، بشرط أن نراعى «الصورة المنطقية» للعملية الاستنتاجية. وليست مهمة «المنطق الرمزى» سوى العمل على تحويل أى مقال معبر عنه باللغة الطبيعية إلى «شكل منطقى» أو «صورة منطقية» حتى يكون فى الإمكان فهمه دون حاجة إلى أى تعبير لغوى. ولعل هذا ما قصد إليه كل من رسل ووايتهد فى كتابهما «المبادئ الرياضية» حين حاولا الوصول إلى «لغة فكرية» عامة يستطيع المرء عن طريقها أن يشرح الهيكل العظمى المشترك لسائر اللغات الطبيعية. ولا شك أن رسل حين تحقق من أن الصورة النحوية لأية قضية قد لا تمثل صورتها المنطقية تمثيلا صحيحًا، فإنه قد فتح بذلك السبيل أمام المزيد من الدراسات القيمة فى مضمار «التحليل المنطقى».

على أن الإضافة الحقيقية التى أسهم بها رسل فى مضمار المنطق الرمزى إنما هى نظريته فى دالات القضايا Propositional Functions «ودالة القضية» هى تعبير ينطوى على مركب غير محدد (أو أكثر من مركب واحد)، إذا ما تعينت قيمته، استحال التعبير إلى «قضية». فدالة القضية إذن تحتوى بالضرورة على متغير. ومثال ذلك (مثلا) أن نقول: «س إنسان». ورسل يذهب هنا إلى أن قضايا المنطق التقليدى، كالقضية القائلة بأن «كل ا هى ب» إنما هى دالات قضايا (لا قضايا). ولا بد من تحديد كل من «ا» و«ب» بوصفها فئات محددة، قبل أن يكون فى الإمكان الحكم بأن أمثال هذه التعبيرات صادقة أو كاذبة. وقد سبق لنا أن رأينا أن المنطق يستعين بألفاظ مثل «كل» و«بعض» و«وليس كل» و«أو».. إلخ وهذه الألفاظ جميعًا تتطلب استخدام «دالات القضايا». ونحن لا «نحصى» فى المنطق كل الجزيئات أو الأمثلة، بل نحن ننتقل من النماذج أو الأمثلة إلى القانون العام الكامن وراءها. وتبعًا لذلك، فإننا نعرف أى «كل لامتناه»، دون أن نعرف كل عضو فيه، لأننا نعرف أن أى «كل» يمثل دالة قضية من نوع معين. فنحن نعرف مثلا أن «كل البشر فانون»، لأننا نعرف أن دالة القضية: «س إنسان وس

فان» هى دائمًا صادقة. وعلى ذلك فإننا حين نكون بإزاء أية دالة قضية، لا بد من أن نجد أنفسنا بإزاء أمرين: الأمر الأول أن نقرر أنها صادقة فى كل الحالات، والأمر الثانى أن نقرر أنها صادقة على الأقل فى حالة واحدة، أو فى بعض الحالات. ورسل يذكرنا بأنه لا بد لنا من أن نقيم تفرقة واضحة بين «القضايا» و«دالات القضايا» ولكنه يؤكد فى الوقت نفسه أن دالة القضية بدون القضية، «جوفاء»، وأن القضية بدون دالة القضية «عمياء». وليس من شك فى أن نظرية رسل فى دالات القضايا هى فى الوقت نفسه نظرية فى الكليات، وربما كان الأدنى إلى الصواب أن نفسر نظريته فى الكليات بأن نقول إننا نتعرّف على «دالة القضية» أو على «الكلى» فى مثال خاص أو نموذج جزئى، بدلا من أن نقول بأننا «ننتقل» من الجزئى إلى الكلى. ولعل هذا هو السبب فى عدم ثقة رسل بالاستقراء، لدرجة أنه كان يقول إن الاستقراء «استنباط خفى» وواضح هنا أن رسل قد خرج على مبادئ التجريبية الإنجليزية التقليدية، وكأنما قد افترض أن لدينا معرفة سابقة بالكليات(١).

التحليل المنطقى ونظرية الأنماط

إذا كان رسل قد اعتبر «المنطق» هو صميم «ماهية الفلسفة»، فذلك لأنه قد فطن إلى أن التحليل هو الكفيل بإظهارنا على أنه إما أن تكون المشكلة «منطقية»، وإما ألا تكون مشكلة «فلسفية» على الإطلاق(٢). والتحليل المنطقى عند رسل هو عملية ذهنية نضطلع بها حين نحاول توضيح التصورات والعبارات، سواء فى مضمار العلم أم فى مضمار الفلسفة أم فى مضمار الحس المشترك، من أجل العمل على إزالة ما فيها من مظاهر الغموض والالتباس. وربما كان فى الإمكان الوصول إلى مثل هذه النتيجة عن طريق ترجمة التصورات والعبارات إلى «لغة مثالية» تكفل لنا الغاية المنشودة من وراء التحليل، ولكن الخطوة الأولى فى سبيل العمل على تحقيق هذا

---

(١) Radhakrishnan : « **History of Philosophy : Eastern & Western** », Vol. II p. 385.

(٢) Russell : « **Our Knowledge of the External World** », 1914, p. 42.

البرنامج على الوجه الأكمل، إنما تكون أولاً بالعمل على تلافى أوجه النقص فى لغتنا المنطقية، ومحاولة الوصول بها إلى درجة أعلى من الكمال. وقد لاحظ رسل أن هناك مصاعب تكنيكية كبرى تعترض سبيلنا فى هذا المضمار، مما عاق المناطقة عن الوصول إلى «اللغة المثالية» المنشودة. وقد كان من بين هذه الصعوبات التى التقى بها رسل عند دراسته لأسس الرياضيات، صعوبة قادته بطريقة غير مباشرة إلى إدخال تعديلات هامة على نظريته فى اللغة. وآية ذلك أن رسل قد فطن إلى أنه لا بد من التمييز بين قضية تشير إلى مجموعة قضايا، وقضية أخرى تشير إلى واقعة معينة، فإن هذا التمييز هو الكفيل وحده بتجنيب الفكر خطر الوقوع فى العديد من المتناقضات التى لا سبيل إلى الخروج منها. ولننظر مثلا إلى العبارة التالية:

إن الجملة الموضوعة داخل هذا المستطيل على هذه الصفحة ، جملة كاذبة.

إن هذه العبارة (ولنطلق عليها اسم « ع ») تشير إلى نفسها، وتقول عن نفسها إنها كاذبة. ولكن إذا كانت « ع » كاذبة، فإن ما تقوله لا بد من أن يكون كاذبًا. ومعنى هذا أن « ع » ليست كاذبة. ولما كانت كل عبارة إما أن تكون صادقة أو كاذبة، فإن معنى هذا أن « ع » لا بد من أن تكون صادقة ولكن، إذا كانت « ع » صادقة، وإذا كانت تقول عن نفسها إنها كاذبة، فلا بد إذن من أن تكون كاذبة. ولو أننا افترضنا أن « ع » كاذبة لكان علينا أن نسلم بالضرورة أنها صادقة، وهلم جرا...

ولو أننا نظرنا الآن إلى التناقض الذى يقودنا إليه استعمالنا للغة فى هذه الحالة، لما وجدنا صعوبة فى أن نتحقق من أننا نستخدم اللغة هنا استخداما خاطئًا. ولا شك أن منشأ هذا الخطأ أن « ع » تشير إلى نفسها، فى حين أنه لا بد من التمييز بين مستويين مختلفين من القضايا، (وبالتالى من اللغة) ألا وهما مستوى القضايا التى تشير إلى وقائع، ومستوى القضايا التى تشير إلى قضايا. ولو أننا أطلقنا على

المستوى الأول اسم « المستوى ١ » وعلى المستوى الثانى اسم « المستوى ٢ »
لكان فى وسعنا أن نقول إن القضية القائلة مثلا بأن «السماء تمطر» هى « ع[1] »
فى حين أن قضايا أخرى مثل: « ع[1] عبارة عربية »؛ « ع[1] عبارة غير نحوية »؛
« ع[1] عبارة صادقة » هى جميعا قضايا على المستوى الثانى، فهى بمثابة « ع[2] ».
ومعنى هذا أنه لا بد لنا من التمييز بين نمطين مختلفين من أنماط العبارة: ألا وهما
النمط الذى ينصب على الواقع، والنمط الذى ينصب على اللغة.

وهذه التفرقة هى نتيجة من ضمن النتائج الهامة التى ترتبت على نظرية رسل
الشهيرة فى «الأنماط». وخلاصة هذه النظرية أنه لا بد من التمييز بين «الفئات»
Classes (التى هى عبارة عن بنايات منطقية) و«الأشياء» Things «التى هى
عبارة عن وقائع تجريبية). وكان أفلاطون قد ذهب إلى أنه ما دام للعدد ١ وجود،
دون أن يكون هو هذا الوجود شيئًا واحدًا، فإن ١ + وجود = ٢؛ و ١ + ٢ = ٣
وهلم جرا، وبالتالى فإن العالم لا متناه. ثم جاء بعض الرياضيين (من أمثال بولزانو
Bolzano وديديكند Dedekind) فقالوا بأنه لما كانت أفكار (أو مثل) الأشياء هى
«أشياء»، ولما كانت هناك فكرة (أو مثال) لكل شىء، فإن فئة «الأشياء» هى «فئة
انعكاسية» Reflexive (ما دامت مماثلة لجزء من ذاتها)، وبالتالى فإن عددها لا بد
من أن يكون لا متناهيًا. ولكن كل هذه النظريات قد بدت لرسل منطوية على
خلط شديد بين الأنماط المختلفة لأنها تؤدى إلى القول بأنه إذا كانت أية فئة عضوًا
فى نفسها، فإنها لا بد من ألا تكون عضوًا فى نفسها! وهكذا عرف رسل لفظ
«فرد» بقوله إنه ما يشير إلى كيان من «نمط» خاص كما عرف «الفئة» بأنها
ما يشير إلى كيان من «نمط» آخر، و«العلاقة» بأنها ما يشير إلى «نمط» ثالث،
وهلم جرا. فالإنسان مثلا اسم لفئة الأناسى دون أن يكون « الإنسان » واحدًا
منهم « كما تحزم الملاعق كلها فلا تكون حزمة الملاعق ملعقة مضافة إليها » ومعنى
هذا أن الفئة ليست عضوًا فى نفسها كما أن فئة الأعداد كلها لا تكون عددًا من
بينها ... إلخ.

ولكن على حين أن الألفاظ جميعًا هى من نمط منطقى واحد، نجد أن معانى

الألفاظ هى على أنماط مختلفة متنوعة: فالصفات هى من نمط آخر مختلف عن نمط
الموضوعات التى تصفها، والعلاقات (سواء أكانت على صورة أحرف جر أم
أفعال متعدية أم غير ذلك) هى من نمط آخر مختلف عن نمط الحدود التى تربط
بينها.. إلخ. ولنضرب لذلك بعض الأمثلة فنقول إن سقراط وأرسطو ينتسبان إلى
نمط واحد بعينه: لأن قولنا «سقراط فيلسوف» و«أرسطو فيلسوف» يشير إلى
واقعتين حقيقيتين. وسقراط وكاليجولا أيضًا من نفس «النمط»: لأننا نستطيع أن
نقول — بحق — «إن سقراط كان فيلسوفا» و«كاليجولا لم يكن فيلسوفا». وفعل
«القتل» وفعل «الحب» هما أيضًا من نفس «النمط»: لأننا نستطيع أن نقول إن
«أفلاطون كان يحب سقراط» أو إن «أفلاطون لم يقتل سقراط»... إلخ. وهكذا
يمكننا أن نعرف النمط المنطقى بأن نقول إنه حينما تكون « ا » و« ب » من نفس
النمط المنطقى، فإن أية واقعة تدخل فى تركيبها « ا » لا بد من أن تقابلها واقعة
أخرى تدخل فى تركيبها « ب »، بحيث يكون فى الإمكان وضع « ب » محل
« ا ». ومعنى هذا أنه حينما نكون بإزاء لفظين لهما معنيان لا يندرجان تحت
نمط واحد بعينه، فإن علاقات هذين اللفظين بما يعنيانه لا بد من أن تكون على
أنماط مختلفة، وبالتالى فإنه لا يمكن أن تكون ثمة علاقة «معنى» واحدة بين الألفاظ
وما تشير إليه، بل لا بد من أن تكون ثمة علاقات «معنى» متعددة، لكل منها نمط
المنطقى الخاص، وهذه العلاقات لا بد من أن تكون من التعدد بقدر ما هنالك
من موضوعات متعددة تشير إليها (بوصفها ألفاظًا أو كلمات). ولا شك أ
إغفال هذه الحقيقة هو الذى أدى إلى إشاعة الخلط والالتباس فى العديد من قضا
الفلاسفة والمناطقة والرياضيين[١]..

ولو أننا نظرنا الآن إلى القيمة الحقيقية لنظرية رسل فى الأنماط، لوجدنا أن هذ
النظرية قد عملت على ظهور تفرقة هامة فى عالم التحليلات المنطقية بين اللغات
وما وراء اللغات Metalanguages على اعتبار أن «ما وراء اللغة» إنما هى لغ

---

(١) O'Connor : « Bertrand Russell », in « **A Critical History of** **Western Philosophy** », London, Glencoe, 1964, p. 478.

تتحدث عن اللغة . ولا شك أنه لمن الأهمية بمكان ، ألا نخلط بين هذين النمطين المختلفين من « اللغة » ، حتى نتجنب الوقوع فى الكثير من مظاهر التناقض والمفارقة والاستحالة . وحين يقول بعض الشراح إن نظرية رسل فى الأنماط تضع بين أيدينا معيارًا دقيقًا للتمييز بين العبارات الدالة على معان ، والعبارات الفارغة من كل معنى ، فإنهم يعنون بذلك أنه لا بد لنا — حين نكون بإزاء أية عبارة — ألا نقتصر على التساؤل : هل هذه العبارة صادقة أم كاذبة ؟ بل أن نتساءل أيضًا : هل لهذه العبارة معنى أم لا ؟ وآية ذلك أننا حين نقول مثلا : « إن الأعداد الأولية ذات قيمة غذائية » فإننا لا ننطق بعبارة صادقة أو كاذبة ، بل نحن نتفوه بجملة لا معنى لها على الإطلاق : لأن من الواضح أن « الأعداد الأولية » تنتسب إلى نمط منطقى مختلف تمامًا عن نمط الأسماك أو الفواكه ! ومهما يكن من شىء ، فقد حاول رسل — عن طريق نظريته فى الأنماط — حل بعض المشكلات الفلسفية الهامة التى اعترضت سبيله فى مضمار المنطق الرياضى ، ولكنه كان هو نفسه فى مقدمة المعترفين بأن هذه النظرية لا تخلو من عيوب ونقائص ، وأنها لا زالت تفتقر — بالتالى — إلى الكثير من التعديلات والإصلاحات ، حتى تصبح أقدر على تحقيق شتى الشروط التى يتطلبها « الحس المشترك » الرياضى[١] .

الذرية المنطقية ونظرية « الأوصاف »

فإذا ما انتقلنا الآن إلى الحديث عن « الذرية المنطقية » عند رسل ، ألفينا أنفسنا بإزاء نظرية منطقية تنطوى — بلا شك — على وجهة نظر ميتافيزيقية إلى العالم . وقد يكون فى وسع المرء أن يتقبل « الجانب المنطقى » من هذه النظرية ، مع رفضه فى الوقت نفسه « لجانبها الميتافيزيقى » ، ولكن من المؤكد أن رسل نفسه قد تمسك بالجانبين معًا ، منذ سنة ١٩١٧ حتى اليوم . والأساس الذى استند إليه فيلسوفنا فى قوله بهذه النظرية هو اعتقاده بصحة المبدأ الإنجليزى التقليدى « فرق تسد »

(١) Russell : « Reply to Criticisms »; in « **The Philosophy of Bertrand Russel** », edited by Schilpp, 1944., p. 692.

بمعنى «قسم الشيء إلى أجزاء، تصل إلى معرفة أوضح عنه». ومن هنا فقد كان كل — أو جل — هم رسل دائما أبدًا، هو الوصول إلى أقل عدد ممكن من الفروض، من أجل تفسير «الحقيقة» فى خطوطها العريضة. وليس «نصل أوكام» الذى تحدثنا عنه من قبل سوى تعبير عن إيمان رسل بضرورة الوصول إلى أقل عدد ممكن من الأفكار الأولية البسيطة من أجل الاستعانة بها فى فهم شتى الأفكار المركبة المعقدة... إلخ. فإذا أضفنا إلى ذلك اعتقاد رسل الراسخ بأن العالم متعدد: Plural وأن العلاقات القائمة بين الأشياء واقعية، على العكس مما ذهبت إليه الفلسفات المثالية عمومًا والفلسفة الهيجلية خصوصًا، أمكننا أن نفهم لماذا ثار رسل على «النزعة الواحدية Monism»، ولماذا ذهب إلى القول بأن العالم مكون من عدد من «الكائنات» المختلفة.

ولكن، ماذا عسى أن تكون طبيعة هذه «الكائنات»: Entities ؟ هذا ما يجيب عليه رسل بقوله: إنها «وقائع ذرية» Atomic Facts والواقعة الذرية إنما تتكون من جزئى منعوت بصفة ما من الصفات (كأن نقول مثلا: هذا أبيض)، أو من جزئيين (أو أكثر) تجمع بينهما علاقة ما من العلاقات (كأن نقول مثلا: ا أكبر من ب ، أو ا تقع بين ب ، حـ). ولكن ما الذى يعنيه رسل بكلمة «جزئى»؟ إنه لمن المؤكد أن رسل لا يعنى بهذه الكلمة تلك الأشياء الفردية التى نلتقى بها فى خبرتنا اليومية العادية — كالموائد، والأشجار، والأحجار، والحيوانات، والأناسى وما إلى ذلك، ولا غرو، فإن هذه كلها كائنات «مركبة» لا يمكن أن تكون بمثابة «نتيجة» أفضت إليها عملية «التحليل»، خصوصًا وأننا سنرى فيما بعد أنها تقبل الانحلال إلى «أوهام منطقية»(١): Logical fictions، كالسلاسل، والفئات، وما إلى ذلك. وأما «الكائنات المركبة» التى يفضى إليها التحليل، فهى عبارة عن وقائع ذرية تتكون من «جزئيات» منعوتة بصفات، أو مندمجة فى علاقات ورسل يفسر «الجزئيات» نفسها تفسيرات مختلفة فى مواضع مختلفة: فهو يقول عنها حينًا

---

(١) يلاحظ أن «الفئة» عند رسل وهم منطقى، بدليل قوله: «هناك جزئيات» ولكننا حينًا نصل إلى الفئات، وفئات الفئات، فهنالك يكون حديثنا عن محض أوهام منطقية»!

ا أشياء من قبيل بقع اللون الصغيرة أو من قبيل الأصوات، بمعنى أنها أشياء
قوتة، بعضها صفات وبعضها الآخر علاقات، بينما نراه يقول عنها حينًا آخر
ا «حدود العلاقات فى الوقائع الذرية»، مميزًا إياها عن «أسماء الأعلام» التى هى
نظره «ألفاظ تشير إلى جزئيات». ولا شك أن هذا التعريف الأخير يستبعد
لخواص والعلاقات من دائرة الجزئيات، لكى يجعل منها ما يشبه الغراء الذى
حم الجزئيات سويًا، داخل الأنماط المنطقية المختلفة التى يمكن أن توجد فيها
وقائع الذرية. وقد لا يكون من السهل أن نجد مفهومًا إيجابيا واضحًا لما تعنيه
الواقعة الذرية» عند رسل، وذلك نظرًا لعدم وضوح معنى «الجزئى» فى ذهن
يلسوفنا، ولكن ربما كان من الأيسر أن نجد تفسيرًا سلبيًا لهذا المفهوم، فنقول إن
وقائع الذرية هى تلك الوقائع التى يبدو لنا فى الظاهر أنها لا تقدم لنا أى أساس
سوغ للاستمرار فى عملية التحليل (وإن كان رسل يسلم بأن فى إمكاننا أن
فترض أن الأشياء المركبة تقبل التحليل إلى ما لا نهاية An infinitum، وأنه ليس
ى وسعنا مطلقًا الوصول إلى «البسيط»).

ومهما يكن من شيء، فإن الوقائع الذرية «مركبة»، من حيث إنها مكونة من
«جزئيات»، وصفات أو علاقات. ولكن لهذه الوقائع — على أقل تقدير —
بساطة نسبية، من حيث إنها تمثل الحد الذى تتوقف عنده عملية التحليل. هذا إلى
أن بساطة تلك الوقائع تتجلى فى «الصورة» أو «الشكل» الذى تتمثل على نحوه فى
اللغة المثالية المستخدمة فى المنطق الرياضى. وآية ذلك أننا لو جعلنا الأحرف
ا، ب، حـ ... تقوم مقام الجزئيات، ولو جعلنا الأحرف س، ص، ع ... تقوم مقام
الصفات والعلاقات، لكان فى استطاعتنا أن نعبر عن العبارات الثلاث الآتية: —

١ — هذا أبيض ٢ — ا أكبر من ب. ٣ — ب بين حـ، ء
على النحو الآتى: ١ – س (ا) ٢ – ص (ا ب) ٣ – ع (ب حـ ء). وهلم جرا.
ومثل هذه الصيغ تمثل القضايا الذرية المستخدمة فى منطقنا، بمعنى أنها قضايا
لا تشتمل على قضايا أخرى تدخل فى تركيبها. وعلى العكس من ذلك، نجد أن هناك
قضايا أخرى يمكن تسميتها باسم القضايا الجزيئية Molecular porpositions،

وهذه تتركب من القضايا الذرية عن طريق ألفاظ الربط المنطقى مثل: «ليس
وحرف العطف « و »، و« أو »، و« **إذا** ».

فإذا كنا ــ مثلا بإزاء القضيتين الذريتين الآتيتين:

١ ــ هذا أحمر

٢ ــ هذا ممتد ، أمكننا أن نبنى منهما القضايا الجزيئية الآتية :

٣ ــ هذا أحمر وهذا ممتد .

٤ ــ إذا لم يكن هذا ممتدًا ، فإن هذا ليس بأحمر .

٥ ــ بالنسبة إلى كل ما هو س، إذا لم يكن س أحمر، فإن س ليس بممتد..
إلخ. وواضح من هذه الأمثلة أن صدق أو كذب أية قضية جزيئية يمكن أن يعرف
على التو من صدق أو كذب القضايا الذرية التى قد تركبت منها. ولكن المهم أ
نتذكر أن رسل لم يقصد بنظريته فى القضايا الذرية وتركيباتها، حتى ولو أضف
إليها نظريته فى الأنماط المنطقية والمستويات اللغوية، أن تكون بمثابة نظرية كاملة ف
اللغة، بل هو قد وجد فيها مجرد خطوة أو خطة لنظرية منطقية عامة قد تفيدنا فى فهم كل
من اللغة من جهة، وطبيعة العالم من جهة أخرى. وليس من شك فى أن منهج
رسل فى البنايات المنطقية Logical constructions، ونظريته فى الأوصاف
Descriptions إنما هما فى الواقع مجرد محاولتين لتطبيق «التحليل المنطقى» على بعض
المشكلات الفلسفية الهامة.

ونظرًا لضيق المقام، فسنقتصر فيما يلى على دراسة نظرية رسل فى الأوصاف :
حتى نقف على طريقته فى استخدام «التحليل المنطقى» لحل بعض المسائل اللغوية
والمنطقية المعقدة. وهنا نجد رسل يقيم تفرقة منطقية بين نوعين من التسمية:
التسمية باسم العلم، والتسمية بواسطة عبارة وصفية. ويضرب لنا رسل مثلا
فيقول: إن كلمة «سكوت» اسم علم، فى حين أن عبارة «مؤلف ويفرلى» عبارة
وصفية. وقد ظن بعض المناطقة أننا إذا قلنا «إن سكوت هو مؤلف ويفرلى»
Scott is the author of Waverley، فكأننا بذلك نقيم تعادلا أو هوية مطلقة بين
العبارتين، بحيث قد يكون فى وسعنا أن نضع الواحدة منهما مكان الأخرى دون

ن يؤثر ذلك على صحة أو كذب الحكم. ولكن من الواضح أن الأمر ليس دائمًا على هذا النحو. وآية ذلك أن «ويفرلى» قد صدرت دون أن تحمل اسم صاحبها، ومن هنا فقد تساءل الكثيرون — ومن بينهم الملك جورج الرابع نفسه — عما إذا كان من الصحيح أن «سكوت هو مؤلف ويفرلى». وتبعًا لذلك، فإن أحدًا من لناس لم يكن ليريد أن يعرف — بطبيعة الحال — ما إذا كانت القضية التى تقول «إن سكوت هو سكوت» صحيحة أم كاذبة!

ولو أننا اصطنعنا منهج التحليل المنطقى، لكان فى وسعنا أن نحلل تلك الجملة لى العبارات الثلاث الآتية:

١ — هناك شخص س، وهذا الـ س هو الذى ألف رواية ويفرلى.

٢ — إذا كان ثمة ص، وإذا كان ص هو الذى كتب وبفرلى فإن ص وس شخص واحد.

٣ — لا يمكن أن يكون هناك س، وأن يكون س قد كتب ويفرلى، دون أن يكون س مساويًا لسكوت.

ومعنى هذا بعبارة أوضح: أنه لا يمكن أن يكون هناك سوى شخص واحد لف ويفرلى، وهذا الشخص هو سكوت (الكاتب الاسكتلندى). وهذا لتحليل يدلنا على أن القضايا التى تتضمن عبارات وصفية محددة كقولنا «مؤلف يفرلى» أو «أعلى جبل فى العالم» ليست بمثابة أسماء أعلام. والفارق بين اسم العلم العبارة الوصفية أن اسم العلم (إذا استخدم استخدامًا مشروعًا) لا بد من أن يشير إلى موضوع، بحيث يكون هذا الموضوع (أو هذا المسمى) هو معناه، فى حين أن العبارة الوصفية لا يكون لها معنى إلا وهى فى جملة، وبالتالى فإنها وحدها لا تعنى شيئًا.

ولننظر — على سبيل المثال — إلى الجمل الثلاث الآتية:

١ — الجبل الذهبى كائن فى إفريقية.

٢ — ملك فرنسا الحالى أصلع.

٣ — أقدم تنين فى إيرلندة هو من أكلة اللحوم.. إننا هنا — بلا شك — بإزاء

عبارات وصفية مفهومة، فلو افترضنا أن العبارة الوصفية مساوية تمامًا لاسم العلم (كما فعل الفيلسوف النمساوى مينونج Meinong)، لكان علينا أن نقول بوجود مسميات فى عالم الواقع لأمثال هذه العبارات الوصفية، وهو ما لا بد من أن يؤدى بنا إلى افتراض وجود كائنات مزعومة بقدر ما يبتدعه خيالنا من عبارات وصفية. ولكن من الواضح — كما بين لنا رسل فى تحليله المنطقى لأمثال هذه العبارات — أن الأوصاف المحددة ليست أسماء أعلام، فلا يمكن إذن أن يكون لها معنى (أو معان) اللهم إلا إذا استخدمت فى جمل (أو عبارات) استخدامًا منطقيًا مشروعًا، وهو ما لا نجده فى أمثال هذه الحالات[١].

نظرية (الواحدية الحيادية)

فإذا ما انتقلنا الآن من الحديث عن منهج رسل فى التحليل المنطقى إلى الحديث عن نظريته الفلسفية فى العقل والمادة، ألفينا فيلسوفنا يسلم بنظرية ميتافيزيقية كان قد سبق لكل من أرنست ماخ Ernest Mach ووليم چيمس من بعد الأخذ بها، وتلك هى نظرية «الواحدية المحايدة»: Neutral monism. والأصل فى هذه النظرية هو التسليم بأنه ليس ثمة خط فاصل يعزل العقل عن المادة، بل إنهما يختلفان درجة لا نوعًا. والواحدية المحايدة ترد الأحداث كلها، لا إلى مادة، ولا إلى عقل، بل تجعلها أحداثًا محايدة لا يتقرر مصيرها من مادة أو عقل إلا بعد دخولها فى نسيج مع غيرها. ولما كان العقل والمادة — فى نظر رسل — مجرد بناءين منطقيين قد استمدا من الأحداث الذهنية والجسمية على التعاقب، فليس ثمة اختلاف — فى واقع الأمر — بين العقل والمادة، وحين يتحدث رسل عن الأحداث events، فإنه يعنى بها تلك المادة الغفل أو الهيولى المحايدة التى يتكون منها العقل والمادة على السواء، دون أن يكون ثمة فارق بينهما، اللهم إلا فى طريقة التجميع أو التركيب. ومثل هذه النظرية — فى رأى رسل — هى الكفيلة بتحرير

---

(١) Russell: «**Introduction to Mathematical Philosophy**», 1919, p.169.

الفلسفة من تلك الثنائية القديمة (بين البدن والنفس) التى أدخلها أفلاطون لأول مرة على تاريخ الفكر، ثم جاء ديكارت بعد ذلك فى القرن السابع عشر فعمل على تثبيت دعائمها. وفضلا عن ذلك، فإن رسل يرى أن لهذه النظرية نكهة «تجريبية» لا نزاع فيها، علاوة على كونها متوافقة مع مبدأ أوكام (أو نصل أوكام) الذى يقضى بالقصد فى عدد الكائنات، ما دمنا هنا نستغنى عن فكرتى «العقل» و«المادة» لكى نستعيض عنهما بفكرة واحدة، ألا وهى فكرة «الهيولى المحايدة». وإذا كانت هذه النظرية (فيما يقول رسل) أقرب من كل ما عداها من النظريات الأخرى إلى وقائع التجربة، فذلك لأنها لا تعتمد إلى استنتاج وجود أية «كائنات» Entities (سواء أكانت عقولا أم جواهر مادية) لا نلتقى بها فى قائمة الأشياء التى ندركها إدراكا مباشرًا (أو نستطيع إدراكها). هذا إلى أن نظرية الواحدية المحايدة تتفق مع ما يقضى به علم الطبيعة النووية: لأنها ترد العالم إلى «أحداث»، على نحو ما فعلت الفيزياء حينما ردت المادة إلى كهارب (أو إلكترونات)، حتى لقد انعدمت الشقة التى كانت تفصل المادة عن العقل، وأصبح كل ما فى الكون عبارة عن «طاقة» محايدة (على طريقة رسل).

وهناك قد يحق لنا أن نتساءل: «ولكن على أى نحو يتصور رسل العلاقة القائمة بين الذهن والعالم الخارجى، أو بين الذات المدركة والموضوع المدرك؟». هذا ما يرد عليه رسل بقوله: إننى حينما أنظر إلى أى نجم من النجوم فإنه إحساسى لا بد من أن يكون فى آن واحد عضوًا فى جماعة الجزئيات التى تكون النجم، والتى ترتبط بالمكان الذى يوجد فيه النجم من جهة، وعضوًا فى جماعة الجزئيات التى تكون سيرتى الذاتية، والتى ترتبط بالمكان الذى أنا موجود فيه من جهة أخرى. ومعنى هذا أن كل جزىء من الجزيئات المندرجة تحت نطاق الفيزياء، لا بد من أن يكون مرتبطًا بمكانين: بمعنى أن إحساسى بالنجم مرتبط بالمكان الذى أنا موجود فيه وبالمكان الذى يوجد فيه النجم. ولا شأن لهذه «الثنائية» بأى «عقل» مزعوم يفترض أننى مالك له، لأنها لا بد من أن توجد حتى لو وضعنا

بدلا منى مجرد «لوحة فوتوغرافية» حساسة[١]. ويقدم لنا رسل — فى موضع آخر — مثالا تشبيهًا بسيطًا لشرح هذه العلاقة القائمة بين الذهن والعالم الخارجى، فيقول إن إدارة مكاتب البريد تصنف الناس على نحوين: تصنيف أبجدى، وتصنيف جغرافى، ففى التنظيم الأول يكون جيران المرء هم أولٰئك الذين يجيئون بالقرب منه بحسب ترتيب الحروف الأبجدية، فى حين يكون جيران المرء — بحسب التنظيم الثانى — هم أولٰئك الذين يسكنون على مقربة من داره. وبالمثل، يمكننا أن نقول إن فى وسعنا أن نربط أى إحساس بمجموعة أخرى من الأحداث عن طريق التسلسل القائم على الذاكرة، وفى هذه الحالة نكون قد جعلنا من هذا الإحساس جزءا من الذهن، فى حين أن فى وسعنا أيضًا أن نربط هذا الإحساس بمجموعة من سوابقه العلية (أو السببية)، وفى هذه الحالة يبدو الإحساس وكأنه جزء من العالم المادى[٢]. وقد يكون فى هذا التشبيه «تبسيط» للأمور على نحو مبالغ فيه، ولكن من المؤكد أن مبدأ «البساطة» قد بقى عند رسل قاعدة أساسية من قواعد المنهج الفلسفى.

بيد أن رسل حين يتحدث عن «الذهن» أو «العقل» فإنه يكاد يقصر حديثه على الخبرات الحسية أو المدركات الحسية Percepts، وكأن ليس فى العقل صور، وذكريات، وتخيلات، وانفعالات، وما إلى ذلك من مظاهر النشاط النفسى. هذا إلى أن الفيلسوف الإنجليزى الكبير لايكاد يشير إلى «الوعى» أو إلى «الحالات الشعورية»، وكأن فى الإمكان فهم «الذهن» بأسره دون الإشارة إلى أمثال هذه الأنشطة الذهنية. ولكن رسل لم يلبث أن عاد إلى هذا الموضوع فى كتابه «تحليل العقل»، لكى يبين لنا أن فى الإمكان إرجاع التأملات الباطنية، والتخيلات، والذكريات، والرغبات، والانفعالات، وشتى الأحداث «النفسية»، إلى مجموعة من «الصور» Images و«المدركات الحسية»، مضافًا إليها تلك العملية التى تضطلع بها بعض القوانين العلية. وإلى جانب هذا، فقد رفض

---

(١) Russell : « The Analysis of the Mind », 1921, pp. 129-130.

(٢) Russell : « My Philosophical Development », 1959, p. 193.

رسل فكرة «الوعى» بوصفه قوامًا ذهنيًا مستقلا، وذهب (على العكس من ذلك) إلى أن «الذهن» هو مجرد «طاقة» ذات درجة خاصة، نظرًا لما تنطوى عليه من «عادات» معقدة (أو مركبة) ذات أعداد كبيرة، دون أن يكون فى الإمكان اعتبارها طاقة عقلية مستقلة.

نظرية رسل فى « الصدق »

لن نستطيع أن نتوقف عند النظريات المختلفة التى قدمها لنا رسل — عبر تطوره الروحى — لتفسير «الإدراك الحسى»، ولكن حسبنا أن نقول إن لرسل نظرية كلاسيكية فى المعرفة، تميز بين معرفة باللقاء أو الاتصال المباشر، وهى تلك المعرفة التى نحصلها عن الأشياء بلمسنا لها لمسًا مباشرًا، ومعرفة بالوصف هى من قبيل المعرفة الكلية التى تنبنى على ما تقدمها من معرفة جزئية مباشرة، وتتضمن تركيبات عقلية لا تخلو من استدلال وتذكر وخلافه. وواضح من هذا التمييز أن الأصل فى المعرفة عند رسل إنما هو ذلك الإدراك المباشر الجزئى الذى يتم عن طريق التلاق مع الأشياء أو المواجهة المباشرة بين أعضاء حسنا من جهة، والوقائع البسيطة من جهة أخرى. وليس من شك فى أن مثل هذا التصور للمعرفة يستلزم نظرة خاصة إلى «الصدق» : Truth؛ لأنه يفترض أن ثمة عالمًا خارجيًا هو الأصل فى كل معارفنا الأساسية وبالتالى فإن «صدق» أية قضية يفتقر إلى «واقعة» خارجية تكون مقابلة لها فى عالم الواقع. وليس من الغرابة فى شيء أن يرفض رسل منذ البداية نظرية المثاليين فى تفسير «الصدق» بالرجوع إلى مبدأ «اتساق» الفكر مع نفسه، كما أنه ليس بدعًا أيضًا أن نجده يرفض النظرية البرجماتية فى تفسير «الصدق» بالرجوع إلى مفهوم «الفائدة العملية» أو «القيمة النفعية». والواقع أنه إذا كان البرجماتيون يحكمون على أى معتقد بأنه صادق إذا كانت له ضروب معينة من الآثار Effects (أو المعلولات)، فإن رسل يحكم على أى معتقد تجريبى بأنه صادق إذا كانت له ضروب معينة من العلل Causes [1]. وما العلل التى يتحدث

(١) Russell: «Inquiry into Meaning and Truth», ch. XXIII

عنها رسل هنا سوى تلك العلاقات المركبة التى تجمع بين مضامين معتقداتنا الصحية وبين الوقائع الخارجية التى يراد لها أن تعكسها. وتبعًا لذلك فإن رسل يسلم بنظرية التقابل Correspondence فى تفسير «الصدق»، وإن كنا نراه يهتم بتوضيح المعنى الدقيق للمعتقد أو القضية أو الحكم الذى سيجىء مقابلا للواقعة، كما نجده يحرص أيضًا على تحديد معنى كلمة «واقعة»، فضلا عن اهتمامه بإلقاء الكثير من الأضواء على طبيعة العلاقة التى ستحقق «التقابل» بين المعتقد (أو القضية أو الحكم) من جهة، وبين «الواقعة» من جهة أخرى.

وإذا كان ثمة خطأ طالما وقع فيه الباحثون الذين تصدوا لدراسة «الصدق»، فذلك هو تعمدهم الانطلاق من أمثلة معقدة للقضايا أو الأحكام، بدلا من الانطلاق من النماذج الأولية أو البسيطة للمعتقدات الصادقة أو الكاذبة. فالفلاسفة — بما فيهم البرجماتيون والوضعيون المناطقة أنفسهم — لا ينطلقون من عبارات بسيطة (كقولى مثلا: أنا أشعر بالدفء)، بل هم يتخذون نقطة انطلاقهم من قوانين عامة (كقانون الجاذبية أو نظرية الحكم Quantum أو وجود الله... إلخ)، دون أن يفطنوا إلى ضرورة الانطلاق مما لدينا من معرفة عن بعض الوقائع الجزئية[١]. وأما رسل — كما يبدو بوضوح من كتابه المتأخر: «بحث فى المعنى والصدق» — فإنه يتخذ نقطة انطلاقه من بعض الحالات البسيطة، محاولا تفسير الحالات المعقدة ابتداء من تلك العناصر الأولية أو الحالات البسيطة. ولهذا فإننا نراه يكرس الثلثين الأولين من كتابه لمناقشة معنى الألفاظ والعبارات، وطبيعة الاعتقاد، وأسس المعرفة. ولا يتسع المقام لمتابعة رسل فى تحليلاته الدقيقة لمعانى «الواقعة» Fact، والاعتقاد Belief والتقابل Correspondence، وإنما حسبنا أن نقول إن الصدق فى نظر فيلسوفنا هو الخاصية التى تميز معتقداتنا حينما تجىء مقابلة للواقع. صحيح أننا نعرف الحقيقة من خلال مدركاتنا الحسية، ولكن ما يعرف «الصدق» هو «الأحداث» Events لا «المدركات الحسية»

(١) Russell : « **My Philosophical Development** », 1959., p. 176.

Percepts. ولهذا يقرر رسل أن «الصدق» مفهومه أوسع مدى من مفهوم «المعرفة». ولا شك أننا حينما نكون بإزاء أية قضية، فإن ما يحملنا على الاقتناع بصحتها، إنما هو إدراكنا الحسى لما «يحققها» أو يثبت صحتها Verifier. وإذا كان ثمة جملة يمكن أن نعدها نموذجًا للصدق، فهى تلك العبارة التلقائية التى تعبر عما تشير إليه، أعنى تلك العبارة التى يتم فيها التطابق بين كل من المضمون الذاتى والمضمون الموضوعى[1]، كأن أقول مثلا: «إننى أشعر بالدفء»! وطالما كانت هذه العبارة وليدة ظروف مباشرة فى صميم اللحظة الراهنة، فليس ثمة ما يبرر الشك فى صحتها. والواقع أن «المحقق» (أو عامل الإثبات) الذى يؤكد صحة أية عبارة هو ما تشير إليه تلك العبارة ومعنى هذا أن ما يجعل عبارتى السابقة صحيحة، هو أننى كنت أشعر فعلا بالدفء حينما تفوهت بها. وبالمثل، يمكننا أن نقول إن «المحقق» (أو عامل الإثبات) الذى يؤكد صحة أية عبارة تتعلق بالمستقبل، إنما هو ما تشير إليه، بحيث إنه حينما يدرك المرء هذا الحدوث، فإن العبارة عندئذ تكون قد أصبحت ثابتة أو متحققة. وليس للعبارة الكاذبة أى عامل إثبات، وبالتالى فإنها لا تشير إلى شىء. ولما كان من الواضح أن هناك بعض «عوامل إثبات» Verifiers لا سبيل مطلقًا إلى إدراكها، فإنه لا بد من أن تكون ثمة عبارات لن يكون فى وسعنا يومًا الوصول إلى معرفة صدقها أو كذبها. والعبارات تكون صادقة حين يتم حدوث «عوامل إثباتها»، وأما حين لا يكون فى الإمكان إدراك تلك العوامل فإن العبارات لا يمكن أن تبلغ درجة «المعرفة». وليس من الضرورى أن يكون ثمة «ملاحظ» أو «مراقب» حتى يتحقق شرط الإثبات، أو حتى تتم عملية التحقق، وإنما يكفى أن يتوافر شرط «المرجع الخارجى»: «External reference» الذى يضمن قيام «التقابل» بين «الرمز»

---

(١) يلاحظ أن القضايا فى رأى رسل موضوعية وذاتية معًا: فهى «موضوعية» لأنها تشير إلى أشياء فى الواقع، وهى «ذاتية» لأنها تعبر عن الحالة الذهنية للمتكلم (اعتقاد — إنكار — شك) ... إلخ.

و « المرموز إليه » .

ولكن، على حين أن القضية البسيطة (أو الأصلية) لا تستلزم أكثر من حدث واحد فى لحظة واحدة من لحظات الزمان كـ «عامل إثبات» أو «أداة تحقيق»، نجد أن القضايا التى تنطوى على «متغيرات» تستلزم فى العادة مجموعة من «عوامل الإثبات» أو «أدوات التحقيق». ولعل من هذا القبيل مثلا قولنا. «كل البشر فانون» أو «كل أوراق الشجر الخضراء تحتوى على مادة الكلوروفيل»... إلخ فأمثال هذه القضايا لا يمكن التحقق منها عن طريق المعرفة التجريبية، لأنه لمن المحال أن نفحص كل قيم المتغير «كل البشر» (مثلا). وأما إذا قلت «إن بعض الناس يعيشون فى لوس أنجيلوس»، فإن هذه القضية تقبل التحقق، ما دام فى وسع أى فرد يحيا فى لوس أنجيلوس أن يعد بمثابة «القيمة» الفعلية المنسوبة إلى هذا «المتغير». وتبعًا لذلك فإن القضايا التى لا تدخل تحت باب «العبارات الأصلية»، وإن كانت تشير (بما تنطوى عليه من متغيرات) إلى أحداث فيما وراء خبرة المتكلم، قابلة للتحقق وآية ذلك أن فى استطاعتنا سلفا أن نصف الحدث الكفيل بجعل هذه القضية صحيحة، دون أن يكون فى وسعنا تسمية ذلك الحدث. وكثيرا ما تكون العلاقة بين العبارة وعامل إثباتها أبعد بكثير مما قد توحى به الحالات البسيطة التى أتينا على ذكرها.

نظرة ختامية إلى فلسفة رسل

تلك لمحة سريعة عن بعض جوانب من تفكير رسل. ولا يسعنا فى ختام هذا العرض المقتضب (الذى أغفلنا فيه الحديث عن العديد من نظريات رسل فى الرياضة، والمنطق، والمعرفة، والعلية، والاحتمال، والأخلاق، وماإلى ذلك) سوى الاعتراف بقيمة «التحليل المنطقى» الذى اصطنعه رسل فى علاجه للكثير من مشكلات الفلسفة. ولو لم يكن لفيلسوفنا فى مضمار الإنجازات الفلسفية سوى ما حققه فى مجال «فلسفة الرياضيات»، لكان فى هذا وحده ما يكفى لتخليد اسمه فى سجل العظماء من مفكرى القرن العشرين. ولكن رسل — كما نعلم — لم يقصر جهوده على دراسة مشكلات الرياضة، والمنطق، والتحليل، والصدق، والمعنى، واللغة، بل هو قد خاض أيضًا فى العديد من مسائل التربية، والأخلاق، والاجتماع، والسياسة... إلخ. وليس من شك فى أن العديد من آراء رسل فى هذه المجالات المتنوعة هو مما يقبل المناقشة، ولكن المرء يلمح لدى صاحبها دائمًا ضربًا من التقديس العجيب للحقيقة والموضوعية، حتى ليكاد المرء يعجب لهذا «الموقف الدينى» (أو شبه الدينى) الذى طالما اتخذه رسل من «العلم» بوصفه العدو الأكبر للوهم والخرافة. والحق أن رسل الفيلسوف قد اتخذ منذ بداية تفكيره الفلسفى وجهة نظر المفكر الحر الذى يرفض الآراء المسبقة، وينبذ النزعات المذهبية، ويحتقر الخرافات الغيبية. وإذا كان البعض قد شاء أن يشبهه بڤولتير، لسعة أفقه، وحرية تفكيره، ونزوعه نحو تحطيم العديد من أوثان الفكر القديم، فربما كان فى وسعنا أن نقول إن المفكر الإنجليزى الكبير قد اقتفى خطى ڤولتير وغيره من فلاسفة القرن الثامن عشر الفرنسيين فى دعوته إلى النزعة العقلية الحرة، وثورته على النزعات التأليهية الكلاسيكية. ونحن نعرف كيف هاجم رسل جماعة البرجماتيين؛ لأنهم كانوا ما يزالون يتمسكون بفكرتى «الله» و«الغائية». ومن هنا فقد أعلن رسل صراحة أنه «ليس ثمة راحة نفسية يمكن أن

تستخلص من الفرض القائل بأن العالم هو من صنع خالق. وبالمثل، لست أرى أى ضرب من الارتياح أو العزاء فى الافتراض القائل بأن هذا الكون المزعج قد صنع وفقًا لخطة مرسومة أو تدبير سابق»[١]! والحق أنه إذا كان ثمة اتجاه عام قد صبغ بصبغة كل فلسفة رسل (على الرغم من شتى التغيرات التى طرأت عليها)، فليس هذا الاتجاه سوى تلك «النزعة العلمية»، التى ترفض شتى الأفكار الدينية وتستبعد كافة الأوهام الميتافيزيقية. ولعل هذا ما أعلنه رسل نفسه أكثر من مرة، خصوصا فى مقاله المنشور تحت عنوان: «ما السبب فى أننى لست مسيحيا»؟. ففى هذا المثال — وفى غيره من الدراسات الأخرى — نجد رسل المفكر الحر يعلن رفضه لكافة العقائد الدينية المسيحية، كما نراه يؤكد إيمانه بالإنسان واحترامه للعلم. ولا يكتفى رسل بأن ينصب من نفسه خصما لدودًا للخرافة فى شتى صورها، بل هو يضيف إلى ذلك أيضًا إيمانا عميقًا بالفعل، والمنطق، و«الواقعة»، مع ثقة كبيرة فى قدرة الإنسان على السير فى سبيل المعرفة، والمحبة، والتحسن الأخلاقى، عن طريق الجمع بين سلاحين رئيسيين، ألا وهما: العقل، والآلة[٢].

بيد أننا لا نستطيع أن نضرب صفحًا — حتى فى هذه العجالة القصيرة — عن العديد من المآخذ التى استهدفت لها فلسفة رسل، لا فى مضمار المعرفة وتفسير العالم الخارجى فحسب، بل حتى فى مضمار المنطق، والتحليل، وفلسفة الرياضة. والقارئ الذى يعود إلى الكتاب الجماعى الذى أصدره شيلب الأستاذ عن «فلسفة برتراند رسل»، يلتقى بالعديد من المآخذ التى وجهت إلى هذه الفلسفة فى تحليلها لأسس الرياضة، ونظريتها فى الأنماط المنطقية، ونظريتها فى الأوصاف، وتفسيرها لمبدأ الاستقراء، وفهمها للعلية، وقولها بضرب من «الواحدية المحايدة...» إلخ. ونحن لا ننكر أن رسل قد عدل من موقفه — أكثر

---

(١) Russell : « Scientific Outlook », 1919, p. 132.

(٢) ارجع إلى مقالنا المنشور بمجلة « الفكر المعاصر » ، العدد ٣٤ ، ديسمبر سنة ١٩٦٧ تحت عنوان : « فلسفة تمجد الإنسان » من ص ٥٦ إلى ص ٦١ .

من مرة ـــ خصوصًا فيما يتعلق بنظراته إلى بعض مسائل المعرفة، وحكمه على بعض قضايا المنطق، ولكن من المؤكد أنه قد ظل ينظر إلى «المنطق» على أنه علم الجمل والعبارات اللفظية، لا علم القضايا والأحكام، وبالتالى فقد نسى أو تناسى أن للفكر وثيقة بالواقع، وأن اللغة تنصب أيضًا على الحقيقة الخارجية(١). وربما يكون رسل قد تناقض مع نفسه فى كتابه المتأخر «بحث فى المعنى والصدق»، لأنا نراه فى هذا الكتاب ـــ لأول مرة ـــ يهتم بما وراء الألفاظ، ويبحث عن «المقابل الواقعى» لبعض «الكلمات المنطقية»، ولكن من الواضح أن نظرة رسل الأصلية إلى «المنطق» قد جعلت منه مجرد «دراسة صورية» هى عبارة عن بحث تحليلى فى الهيكل العام للتفكير. ومهما كان من أهمية «التحليل»، فإن من المؤكد أنه مجرد استمرار لعملية «البحث العلمى»؛ فليس ما يبرر ـــ بالتالى ـــ فصل هذه المهمة التحليلية القائمة على توضيح الأفكار، عن المهمة التركيبية أو البنائية القائمة على اكتشاف الوقائع وشرحها؛ وذلك لأن «التحليل» معزولا عن البحث الواقعى عملية قاصرة جوفاء، فى حين أن البحث العلمى الذى لا يقوم على فهم حقيقى لمعانيه ومفاهيمه وعملياته لا يزيد عن كونه عملية مختلطة ملتبسة عمياء(٢)...

وأخيرًا، لا بد لنا من أن نشير إلى نظرية رسل فى «الواحدية الحيادية»، وكيف تعرضت للنقد العنيف من جانب الكثير من الباحثين، وعلى رأسهم الأستاذ ستاوت Stout. والواقع أن «الكائنات المحايدة» التى يتحدث عنها رسل ليست سوى «مظاهر» Aspects يمكن أن تدخل فى تكوين كل من العقل والمادة. وأما «الصور الذهنية» Images ـــ على العكس من ذلك ـــ فهى ظواهر عقلية صرفة، فى حين أن «المظاهر» التى تظل غير مدركة عقليا إنما هى ظواهر جسمية صرفة. وإذا كان ذلك

---

(١) ارجع إلى مقال الدكتور يحيى هويدى عن «الفيلسوف الرياضى فى منطقه الجديد» بمجلة «الفكر المعاصر» (العدد المشار إليه) من ص ٢٢ إلى ص ٣٢ (وكتابه «ما هو علم المنطق ؟»، القاهرة، ١٩٦٦).

(٢) Barrett & Aiken: « **Philosophy in the Twentieth Century.** » Vol 2., p. 484.

كذلك ، فإن رسل لم ينجح فى تحطيم « الثنائية » ، كما أنه لم يستطع القضاء على هذا التمييز الأساسى بين العالم الذهنى والعالم المادى ، والظاهر أن « نصل أوكام » الذى اصطنعه رسل فى هذا الصدد قد كان حادا أكثر من اللازم ، بدليل أنه لم يقتصر على اقتطاع « الزغب » الميتافيزيقى الذى أريد له أن يستبعده ، بل هو قد اقتطع أيضًا بعض الأنسجة الأساسية الجوهرية(١) ! وهكذا جاء حرص رسل على « الاقتصاد » فى التفسير ، فحال بينه وبين فهم بعض الوقائع ، وفى مقدمتها واقعة « الوعى » أو « الشعور » نفسها !

---

(١) Schilpp : **The Philosophy of Bertrand Russell.** », 1944.; p. 363.

الفصل العاشر لودفيج فتجنشتين

(١٨٨٩ — ١٩٥١)

من « التحليل المنطقى » إلى « فلسفة اللغة العادية »

قد يكون من المفارقات العجيبة فى تاريخ الفكر المعاصر أن يكون أكثر الفلاسفة تأثيرًا على الفلسفة الإنجليزية فى القرن العشرين هو لودفيج فتجنشتين الفيلسوف النمساوى الذى تتلمذ على يد كل من مور ورسل . والواقع أن معظم رجالات الفلسفة الإنجليزية المعاصرة ، وعلى رأسهم الأساتذة ويزدم Wisdsm ، وفيزمان Waismann ، وأوستن Austin ، وريل Ryle ، وستروسن : Strawson (وغيرهم) يدينون بالكثير لهذا المفكر النمساوى الذى شغل كرسى الفلسفة أمدًا غير قليل فى جامعة كمبردج . ولكنه ليس بين فلاسفة القرن العشرين فيلسوف تنوعت آراء النقاد فى الحكم على قيمته ، مثل لودفيج فتجنشتين . فهناك من جهة جماعة أتباعه ومريديه ، وهؤلاء يرون فيه نبيًا من أنبياء العصر الحديث ، إن لم يكن مسيح الفلسفة المعاصرة كلها ؛ ثم هناك من جهة أخرى جماعة خصومه وناقديه ، وهؤلاء يعدونه المسئول عن الهبوط بالفلسفة الحديثة إلى أتفه المستويات ، إن لم يكن أكبر شخصية عملت على نشر راية « اللافلسفة » ! أيا ما كان الرأى الذى سيذهب إليه مؤرخو الفلسفة المعاصرة فى الحكم على فتجنشتين (سواء فى المستقبل القريب أم البعيد) ، فإن أحدا لن يستطيع أن ينكر عليه أصالته وجدته كواحد من خيرة الباحثين فى « التحليل المنطقى » و« فلسفة اللغة » .

سيرة فتجنشتين وإنتاجه الفكرى

وقد ولد لودفيج فتجنشتين فى فينا عام ١٨٨٩ من أسرة ثرية عريقة فى الثقافة، نبغ الكثير من أفرادها فى العلم، والأدب، والموسيقى. وقد اشتهر فيلسوفنا — منذ نعومة أظفاره — بميوله الأدبية، والفنية، فكانت له جولاته الخاصة فى عالم الأدب، كما كانت له ميوله الموسيقية واهتماماته الفنية (خصوصًا فى مضمار الفنون التشكيلية). وقد لاحظ بعض النقاد أن فتجنشتين قد استطاع أن يحتفظ بهذا الذوق الفنى، حتى فى غمرة اهتماماته الفلسفية، بدليل أن كتاباته قد بقيت قطعًا أدبية نادرة، فكان فيها من الأناقة والنصاعة والصفاء الأدبى ما جعل الكثيرين يعدونها «روائع نثرية» ممتازة. والظاهر أن فتجنشتين قد قرأ فى شبابه أعمال تولستوى الأدبية والروائية، فتأثر بالكثير من آرائه الأخلاقية والدينية. وحين توفى والده عام ١٩١٢، ورث الفيلسوف عن أبيه ثروة ضخمة، ولكنه تنازل عنها، وآثر أن يعيش حياة بسيطة رقيقة الحال، وكأنما هو قد شاء أن يضع آراء تولستوى موضع التنفيذ فى صميم سلوكه العملى! وفضلا عن ذلك، فقد كان فتجنشتين يكره الدعاية، ولا يحرص على الشهرة، وإن كانت أخلاقه الدمثة قد أكسبته صداقة الكثيرين. ولم تكن علاقة فتجنشتين بأصدقائه ومعارفه قائمة على التكلف والافتعال، وإنما كانت علاقات صريحة لا أثر فيها للنفاق أو المجاملات. وأغلب الظن — فيما يقول بعض مؤرخى سيرة فتجنشتين — أن يكون فيلسوفنا قد قضى كل حياته «على حافة المرض العقلى»، لدرجة أنه كان يخشى على نفسه — طوال حياته — الانحدار إلى هاوية الجنون! ولكن هذا لا يعنى أن تكون أعماله الفلسفية قد اتسمت بأى طابع مرضى: فإننا لا نلمح فى أفكاره أية سمة من سمات «الشذوذ العقلى». ومع ذلك فقد ذهب بعض الباحثين إلى أن تفكير فتجنشتين لم يكن مجرد تفكير أصيل، وإنما كان أيضًا تفكيرًا غريبًا لا يخلو من بعض مظاهر الشذوذ! ولم يحاول فتجنشتين يومًا أن يقدم لنا أفكاره بطريقة منهجية منسقة، بل لقد كانت معظم كتاباته عبارة عن خطوات غير مترابطة، وتأملات قد لا تخلو

من استطرادات! ولو أننا استثنينا رسالته المنطقية الفلسفية (سنة ١٩٢١)، لكان في وسعنا أن نقول إن فتجنشتين لم يقدم لنا في حياته كتابًا فلسفيًا واحدًا قصد إلى تأليفه قصدًا.

وقد كانت بداية عهد فتجنشتين بالحياة الفلسفية في إنجلترا هي عام ١٩١١ حينما التحق بجامعة كمبردج، حيث تتلمذ على يد كل من مور ورسل. وقد اعترف مور نفسه (في سيرته الذاتية) بأنه وجد لدى تلميذه ذكاءً غير عادي، وبصيرة نافذة لا نظير لها، لدرجة أنه اعتبره «أبرع منه في الفلسفة بدرجة كبيرة». وأما رسل فقد صرح فيما بعد بأن «تعرفه إلى فتجنشتين كان بمثابة مخاطرة من أكبر المخاطرات العقلية استثارة في كل حياته». وقد استطاع المفكر النمساوي أن يحصل على درجة الدكتوراه في الفلسفة عام ١٩٢٩ من جامعة كمبردج على يد كل من مور ورسل، وكانت رسالته المنطقية الفلسفية "Tractatus Logico-Philosophicus" عملا فلسفيًا أصيلا قال عنه مور: «لقد قرأت هذه الرسالة مرة بعد أخرى، محاولا أن أتعلم منها. وقد أعجبت بها، وما أزال أعجب بها إعجابًا شديدًا. صحيح أنني قد لقيت فيها الكثير مما لم أستطع فهمه. ولكنني أحسب مع ذلك أنني قد فهمت منها أمورًا كثيرة أراها تنير أمامنا الطريق بنور ساطع...». وسرعان ما أصبح فتجنشتين زميلا بترنتي كوليج Trinity Colidge، إلى أن خلف مور أستاذًا للفلسفة بجامعة كمبردج عام ١٩٣٧. ولم يمكث فيلسوفنا بهذا المنصب أكثر من عشر سنوات: إذ استقال من الجامعة سنة ١٩٤٧، وراح يكرس كل وقته لأبحاثه الخاصة. ثم سافر فتجنشتين إلى الولايات المتحدة عام ١٩٤٩ بصحبة أحد تلاميذه المخلصين، ولم يمهله القدر طويلا، إذ توفي عام ١٩٥١ عن اثنين وستين عامًا.

وربما كان في وسعنا أن نقسم حياة فتجنشتين الفلسفية إلى مرحلتين: المرحلة الأولى هي تلك التي وقع فيها تحت تأثير رسل، فكتب رسالته المشهورة في المنطق، وهي المرحلة التي أثر فيها على رجالات الوضعية المنطقية. وأما المرحلة الثانية فهي تلك التي تحول فيها إلى دراسة «فلسفية اللغة العادية»، وقد اقتصر فيها

على الكتابة الخاصة وإعطاء المحاضرات، دون إصدار أى عمل فلسفى. ولكن بعض أصدقائه وتلاميذه نشروا له بعد وفاته كتابا هاما بعنوان: «مباحث فلسفية» (سنة ١٩٥٣): "Philosophical Investigations"، ورسالة ثانية بعنوان «ملاحظات حول أسس الرياضة» "Remarks on the Foundations of Mathematics" (١٩٥٦)، كما جمعوا العديد من محاضراته تحت عنوان: «الكتابان: الأزرق والبنى» The Blue & Brown Books عام ١٩٥٨. وكان الأستاذ مور قد داوم على حضور بعض محاضرات فتجنشتين بكمبردج، خلال الأعوام ١٩٣٠ — ١٩٣٣، فنشر خلاصة لها، مع بعض تعليقات هامة له، وظهرت هذه الدراسة من بعد ضمن مجموعة «المقالات الفلسفية» "Philosophical Papers" التى نشرت لمور (بعد وفاته) عام ١٩٥٩. وهناك مقال آخر نشر لفتجنشتين أثناء حياته بمجلة «عقل» Mind عام ١٩٢٩ (عدد شهر يولية) تحت عنوان: «بعض ملاحظات حول الصورة المنطقية» ولكنه عاد (فى رسالة بعث بها إلى المجلة نفسها)، فقال فى يولية عام ١٩٣٣ إنها كانت «مقالة ضعيفة»[1]!

الروح العامة لفلسفة فتجنشتين

ولو أننا ألقينا الآن نظرة عامة على الجهد الفلسفى الذى اضطلع به فتجنشتين فى كتابه الأول «رسالة منطقية — فلسفية»، لوجدنا أن هذا الجهد أدخل فى باب « فلسفة الفلسفة » منه فى باب « المنطق » . والحق أن فيلسوفنا لم يقتصر فى هذا الكتاب على القيام بالرد على تساؤل «شبه كانطى»، ألا وهو السؤال القائل: كيف تكون اللغة — وبالتالى عملية التفكير — ممكنة ؟ ، بل هو قد حاول أيضًا أن يقدم لنا نظرية عامة فى بيان صلة اللغة بالعالم. ولما كان فتجنشتين قد ذهب إلى أن المهمة الأولى للغة هى تقرير الوقائع، فليس بدعًا أن نراه يفترض

---

(١) Barritt & Aiken : « **Philosophy in the Twentieth Century** », Vol II., p. 489.

وجود ضرب من التقابل الجوهرى بين «بناء الجملة» و«بناء الواقعة» وكأن ثمة عقلا (أو ضربًا من اللوغوس) تنعكس صورته بالضرورة على الأنماط الأصلية للقول المنطقى. ومعنى هذا أننا إذا توصلنا إلى فهم تركيب أية لغة علمية صحيحة، فقد أصبح فى وسعنا أن نحدد بطريقة عامة البناء الأونطولوجى للواقع الموضوعى نفسه. وعلى ذلك، فإننا حتى إذا قلنا بأن كل مهمة المنطق الصورى هى أن يمدنا بالقواعد اللازمة للانتقال منطقيا من أية عبارة إلى أخرى، فإن هذا لن يمنعنا من القول بأنه قد يكون فى وسع الفلسفة التحليلية للغة والمنطق أن تعيننا على الاهتداء إلى السمات الميتافيزيقية الحقيقة التى تصف «الوجود» فى الواقع ونفس الأمر[1].

وهنا قد يحق لنا أن نتساءل: «ولكن، ماذا عسى أن تكون مهمة الفلسفة؟»، فى رأى فتجنشتين. والرد على هذا التساؤل أن للفلسفة مهمة مزدوجة، أو مهمتين أساسيتين: فهى من ناحية لا بد من أن تبين لنا أن كل قضية هى صورة لواقعة؛ وهذا ما لا يمكن أن نقوله أو أن نعبر عنه بعبارة لغوية، نظرًا لأنه ليس من شأن أية قضية أن تخبرنا بشىء أو أن تقول لنا شيئا عن نفسها. فلو أننا افترضنا مثلا أنه لا بد لكل قضية من أن تنطوى على موضوع ومحمول، لما كان فى استطاعتنا أن نعبر عن هذا المعنى فى قضية أخرى، أو لو أننا قلنا إنه لا بد لكل قضية من أن تتخذ الشكل التالى: «إما ا أو ب»، لما كان فى وسعنا أن نعبر عن هذه القضية فى قضية أخرى. وكذلك ليس فى وسعنا أن نخبر بقضية أو قول أو مفهوم كيف يمكن لأية قضية أن تصور الواقع. وتبعًا لذلك فإنه ليس فى وسع الفيلسوف أن يعبر بواسطة اللغة عن ذلك العنصر المشترك الذى يقول بوجوده بين اللغة المنطقية المكتملة من جهة، وما تمثله هذه اللغة فى الواقع من جهة أخرى. ومثل الفيلسوف هنا كمثل المصور، من حيث إنه لا يستطيع أن يقرر شيئا، بل كل ما يملكه هو أن يظهرنا على ما هو موجود بالفعل. والسبب فى ذلك أنه لما كانت مهمة اللغة ـــ بحكم تعريفها ـــ هى أن تقرر وقائع، فإنها لا تستطيع فى الوقت نفسه أن تقرر وجود تشابه أولى بين الوقائع والقضايا التى تقررها. وحين يحاول الفيلسوف أن

(١) Barritt & Aiken: «Philosophy in the 20th Century», Vol. II., P. 489.

يستخدم اللغة لكى يظهرنا على طبيعة البناء الميتافيزيقى الحقيقى للعالم الواقعى، فإنه عندئذ لا بد من أن يجد نفسه مضطرا إلى اصطناع عبارات خالية تمامًا من كل معنى! وهذا هو السر فى أن فتجنشتين قد ختم كتابه بقوله: «إن ما لا يستطيع المرء أن يتكلم عنه، لا بد له من أن يحيطه بالصمت»!

بيد أن هناك — من جهة أخرى — مهمة ثانية للفلسفة. وهنا يقرر فتجنشتين أن الفلسفة ليست نظرية Theory ، كتلك النظريات التى تنطوى عليها العلوم الطبيعية، ومن ثم فإنها لا تصل فى خاتمة المطاف إلى مجموعة من النتائج التى يمكن أن نسميها باسم القضايا الفلسفية، وإنما هى نشاط Activity، أو عملية توضيحية، نهدف من ورائها إلى حصر الأفكار المختلطة الغامضة. وحين تتحقق الفلسفة من أن الأجوبة التى تقدمها لأسئلتها هى مما لا يمكن التعبير عنه، فإنه لا بد لها من أن تفهم عندئذ أنها لم تحسن وضع تلك الأسئلة، أو لم تستطع أن تعبر عنها على الوجه الصحيح. وذلك لأنه «إذا كان فى الإمكان وضع السؤال، فإن معنى هذا أن فى الإمكان أيضا الجواب عليه». وحين يزعم بعض الفلاسفة أن العلوم لم تستطع أن تقرب مشكلات الحياة. مع عجزهم هم أنفسهم — فى الآن نفسه — عن صياغة تلك المشكلات بلغة واضحة يمكن التكفل بالإجابة عليها، فإنهم عندئذ يثبتون فى الواقع ونفس الأمر أنه ليس ثمة مشكلة على الإطلاق! ولهذا يقول فتجنشتين «إن حل مشكلة الحياة لا يكون إلا بإظهارنا على تلاشى تلك المشكلة». وتبعًا لذلك فإن المنهج الصحيح فى الفلسفة إنما هو ذلك الذى يحيل سائر القضايا التى يمكن أن تقال عن الأشياء إلى العلماء أنفسهم، على اعتبار أنهم هم وحدهم الذين يستطيعون أن يتحدثوا عنها؛ بحيث إنه إذا أثار أحدهم أية مشكلة ميتافيزيقية لم يكن علينا سوى أن نبين له أن مشكلته خاوية أو فارغة تماما من كل معنى! ولن يتسنى للفلسفة أن ترى العالم على الوجه الصحيح، اللهم حين يكون قد قدر للفلاسفة أن يدركوا أن كل مهمتهم هى تحليل «المقال المنطقى» الذى نصطنعه فى وصف العالم الخارجى. وبهذا المعنى تكون كل مهمة للفلسفة هى — فى خاتمة المطاف — القضاء على الفلسفة، أو هى — على الأقل — التخلى عن كل فلسفة!

العالم مكون من « وقائع ذرية »

... ولنبدأ القصة من أولها، لنرى كيف استطاع فتجنشتين أن ينتهى إلى هذه لنتيجة! وهنا نجد أن نقطة البدء فى كل فلسفة فتجنشتين هى نظرية أونطولوجية فى المضامين الأساسية أو المقومات النهائية للعالم. وآية ذلك أن العالم — فى نظر فيلسوفنا — لا يتكون من مجرد موضوعات، بل هو يتكون من موضوعات منتظمة أو مرتبة على صورة «وقائع» Facts. وإذا كان فتجنشتين يسمى هذه الوقائع باسم «الوقائع الذرية» Atomic Facts، فذلك لأنها وقائع لا تقبل التحليل إلى وقائع أخرى تكون أبسط منها. صحيح أن فى الإمكان تحليل الوقائع الذرية، ولكن ليس فى الإمكان ردها إلى وقائع ذرية أخرى. وأما الواقعة الذرية نفسها فهى مركب يضم مجموعة من الموضوعات (أى الكائنات أو الأشياء) التى تنحصر ماهية كل منها فى كونه عنصرًا يدخل فى تركيب تلك الواقعة الذرية. ولكن الموضوعات التى تكون عناصر الوقائع الذرية لا تقبل هى نفسها التحليل، نظرًا لأنها تمثل جوهر العالم: والموضوعات — فى رأى فتجنشتين — ناقصة: بمعنى أنها لا توجد إلا فى علاقة مع موضوعات أخرى، وهى العلاقة التى تكون الوقائع. والوقائع متمايزة ومستقلة كل منها عن الأخرى. وهناك حد لإمكانيات التآلف أو التركيب الخاصة بكل موضوع من الموضوعات. ولسنا نجد لدى فتجنشتين تحديدًا نوعيًا لطبيعة الوقائع العينية، بل نحن نراه يسلم ضمنا — فى بعض الأحيان بأن الوقائع قد تكون مجهولة لدينا، ولكنه يكاد يذهب إلى حد القول بأنها تنسب جميعًا إلى نوع واحد أو مستوى واحد بعينه. وحين نقول مثلا: «إن سقراط حكيم» فإن هذا القول ينطوى على موضوعين («سقراط» و«حكيم») يتألف من انضمام الواحد منهما إلى الآخر ما نسميه باسم «الواقعة الذرية». ونحن نعرف كيف درجت الفلسفة التقليدية على تسمية هذه الموضوعات باسم «الجواهر» و«الكيفيات». وأما فتجنشتين فإنه يقرر أنه مهما اختلف أى عالم خيالى متصور عن العالم الواقعى العينى، فإنه لا بد لمثل هذا العالم

الوهمى من أن ينطوى على شيء مشترك (ألا وهو الشكل أو الصورة) مع العالم الواقعى. ولما كانت «الصورة» مكونة بفعل «الموضوعات» «فإن أى عالم خيالى لا بد من أن ينطوى على جواهر وصفات، مهما كان من اختلافها مع جواهر العالم الواقعى وصفاته. والعالم هو مجموع الوقائع الذرية، فضلا عن أنه هو الذى يحدد «لا وجود» الوقائع الذرية، ما دام «عدم وجود» أية واقعة ذرية هو نفسه نوع من «الواقعة». وإذن فإن العالم الواقعى — عند فتجنشتين — هو مجموع الوقائع الذرية، مضافًا إليها واقعة أخرى هى أن هذه **كل** الوقائع الذرية.

نظرية القضايا الأولية

وأما الخطوة الثانية فى فلسفة فتجنشتين فهى تقرير وجود قضايا أولية، وهى تلك القضايا التى تدين بمعناها وصدقها، لا إلى علاقتها بقضايا أخرى، بل لعلاقتها بالعالم. والمبدأ الرئيسى الذى تقوم عليه كل فلسفة فتجنشتين هو أنه لا بد من أن تكون هناك مثل هذه القضايا البسيطة التى لا تقبل التحليل، ما دام من الضرورى أن تكون هناك قضايا تنطوى فى حد ذاتها على معنى محدد، دون أن يكون كل كيانها مستندًا إلى تلك العلاقات المنطقية الباطنية التى تجمع بينها بعضها والبعض الآخر. ولا شك أن هذا المبدأ لا يخرج عن كونه صورة من صور الاتجاه التجريبى التقليدى الذى يقرر أنه إذا أريد لبعض التصورات أو القضايا أن تكون ذات معنى، فإنه لا بد لها من أن تكون مشتقة من العالم. وما يجعل فى إمكان أية جملة أن تعبر عن قضية أولية إنما هو كونها «صورة» Picture تمثل حالة ممكنة من حالات الواقع، أعنى تنظيما ممكنا للموضوعات، تتكون منه «الواقعة». وحين يقول فيلسوفنا عن القضية إنها صورة للواقعة، فهو يعنى بذلك أن القضية تمثل أو تصور، أو تقابل أو تقوم مقام «الواقعة». وليس معنى هذا أن تكون القضية صورة بصرية أو سمعية للواقعة، بل معناه أن القضية صورة منطقية للواقعة. وفتجنشتين يستخدم هنا تشبيهًا أو مجازًا فيقول إن القضية تمثل الواقعة فى «المكان المنطقى». وهذا الطابع التمثيلى الذى تتسم به القضية إنما يكمن على وجه التحديد

فى شكلها أو بنائها، أعنى فى ذلك التآلف أو التركيب الذى يجمع بين عناصر الصورة من جهة، والموضوعات القائمة فى الواقع من جهة أخرى، مع ملاحظة أن كلا من «الصورة» و«الواقعة» تنطوى على «شكل منطقى» واحد بعينه. وتبعًا لذلك فإن القضية القائلة بأن «سقراط حكيم» تصور واقعية حكمة سقراط: نظرًا لأن كلمة «سقراط» تمثل سقراط، وكلمة «حكيم» تمثل الحكمة، والشكل الذى تنطوى عليه القضية القائلة بأن «سقراط حكيم» (من حيث علاقتها المنطقية) هو نفس الشكل الذى يظهرنا عليه سقراط والحكمة فى صميم الواقع. وإذا كنا نجد أنفسنا هنا بإزاء شكل منطقى، لا بإزاء شكل مكانى، فذلك لأنه وإن كان للجملة القائلة بأن «سقراط حكيم»، «نظام مكانى» يتجلى فى ترتيب عناصرها، إلا أن كلا من «المعنى» الذى تنطوى عليه الجملة، و«الواقعة» التى تقرر وجودها، لا يمكن أن يعد «مكانيا». وأما الشيء المشترك بين «المعنى» و«الواقعة» فهو البناء المنطقى Logical structure.

ولو كان لنا أن نلتزم المزيد من الدقة، لكان فى وسعنا أن نقول إن القضية لا تمثل (على وجه التحديد) صميم الواقعة، بل هى تمثل بالأحرى إمكانية الواقعة أعنى إمكانية «وجود» أو «لا وجود» الوقائع الذرية. وحين ينص التعبير المتضمن فى أية قضية على «مركب» Complex، ثم لا نلبث أن نتحقق من أنه ليس لهذا «المركب» أى وجود، فإن القضية فى هذه الحالة لا تكون خالية من كل معنى، بل تكون عندئذ مجرد قضية كاذبة. والقضية تمثل ما تمثله فى استقلال تام عن صدقها أو كذبها، وذلك من خلال شكل التمثيل الذى تنطوى عليه، أعنى، من خلال معناها Sense. هذا إلى أن هوية الشكل Identity of form التى تشيع عبر العديد من الوقائع هى التى تتيح للصورة Picture أن تمثل كل حقيقة خارجية تملك شكلها، بحيث إن القضية القائلة بأن «سقراط حكيم» تصور فى نفس الوقت واقعة كون أفلاطون إنسانًا. ومعنى هذا أن ثمة شكلا مشتركا بين القضايا من جهة وحالات الوقائع من جهة أخرى، ولكن هذا الشكل المشترك نفسه غير قابل للوصف فى قضايا، بل هو مما يمكن بيانه أو إظهاره لا أكثر ولا أقل. وبيت

القصيد هنا أن الصورة المنطقية للوقائع هى هذا الذى نسميه باسم «التفكير». فنحن حين نقول عن أية واقعة ذرية إنها قابلة للتعقل أو التفكير إنما نعنى بذلك أننا نستطيع أن نتخيلها. وهى إذا كانت قابلة للتعقل أو التفكير، فإن معنى هذا أنها منطقية، لأن كل ما هو «غير منطقى» لا يقبل التعبير على الإطلاق. فليس فى إمكان اللغة أن تعبر عن أى شىء يتناقض مع المنطق، اللهم إذا كان فى إمكان أى شكل مكانى أن يمثل شيئًا يتعارض مع قوانين المكان، أو أن يمثل المترابطات المكانية لنقطة لا وجود لها!

و«العلامة»: Sign التى يعبر عن الأفكار من خلالها هى «علامة القضية» وكل من «القضية» و«علامة القضية» فى رأى فتجنشتين هى «واقعية». والملاحظ فى «علامة القضية» أن العناصر (أو الألفاظ) مركبة (أو مؤلفة) بطريقة خاصة تجعل موضوعات الأفكار فى حالة تقابل مع «العناصر» المكونة لعلامة القضية. والعلامات البسيطة المستخدمة فى «القضايا ذات العلامات» تسمى «أسماء» Names والموضوعات لا يمكن أن تثبت أو تقرر، بل هى تسمى ويتحدث عنها فقط. وليس فى الإمكان تحليل «الأسماء» إلى ما هو أبسط منها، لأنها عبارة عن علامات أولية. فليس للأسماء من «دلالات» أو «معان»، اللهم إلا فى سياق «القضايا». والأسماء ــ مثلها فى ذلك كمثل الموضوعات ــ ناقصة، وهى لا تقبل التأليف (أو التركيب) إلا بعدد محدود من الطرق. وما لدينا من مقدرة على تنظيم الأسماء بطرق لا تؤدى فى الوقت نفسه إلى تنظيم الموضوعات يفسر «معتقداتنا الكاذبة»، فى حين أن ما لدينا من مقدرة على إعادة تنظيمها، يفسر فهمنا لجمل لم يشرح لنا معناها من قبل. وإذا كان لنا أن نفكر أو أن نتكلم أصلا، فإنه لا بد من أن تكون هناك قضايا أساسية تدين بمعناها وصدقها لواقعة «التقابل» التى تجعل منها نسخًا أو صورًا لبعض الوقائع أو لبعض حالات الواقع. ومن هذا المبدأ الأول يستمد فتجنشتين كل نظرته الأونطولوجية إلى الوقائع والموضوعات ــ من جهة ــ كما يستمد نظريته فى «الأجزاء اللاأولية للغة»:

Non-elementary parts of language ، من جهة أخرى[1] .

دور « الثوابت » و« المتغيرات »

فى القضايا، وفى الرمزية المنطقية

ولو أننا نظرنا الآن إلى التعبير الذى تنطوى عليه أية قضية، لوجدنا أنه يشتمل على شكل ومضمون؛ والشكل ثابت، فى حين أن كل ما عداه متغير. ولو أننا غيرنا كل عنصر من العناصر أو الأجزاء الداخلة فى تركيب أية قضية بحيث نحيله إلى «متغير» Variable ، لبقى الشكل المنطقى للقضية كما هو دون أدنى تغيير. ولنضرب لذلك مثلا فنقول: هب أننا وضعنا بدلا من القضية «شرب سقراط السم» قضية أخرى تقول: «تعاطى كولردج المخدرات» لبقى «شكل» القضية كما هو: « أ ع ب ». وهذا ما اصطلحنا على تسميته باسم «متغير القضية».

والملاحظ فى لغة الحياة العادية أن كلمة واحدة بعينها قد تشير إلى معنيين مختلفين كل الاختلاف، كما أن كلمات مختلفة قد تعنى شيئا واحدًا بعينه. ولنضرب لذلك مثلا فنقول: إن فعل «الكينونة» (خصوصًا فى اللغات الأجنبية) قد يكون علامة على التساوى أحيانًا، أو قد يكون تعبيرًا عن الوجود فى بعض الأحيان، أو قد يكون مجرد فعل لازم (غير متعد) فى بعض الأحيان، أو قد يكون علامة على الهوية فى أحيان أخرى... إلخ. وأمثال هذه الألفاظ كثيرًا ما تعمل على توليد لبس أو اختلاط فى أذهان الناس، خصوصًا فى مضمار التفكير الفلسفى. والسبيل الوحيد إلى تجنب أمثال هذه الصعوبات إنما يكون بابتداع رمزية من نوع خاص: رمزية تخضع لقواعد النحو المنطقى (أو التركيب المنطقى). ولو أننا عرفنا دلالة كل رمز (أو علامة)، لكان فى وسعنا أن نطبق أمثال هذه القواعد دون أدنى عناء. وقد حاول كل من رسل والعلامة الرياضى

---

(١) Quinton : « Contemporary British Philosophy »; in « A Critical History of Western Philosophy, », 1964, pp. 536-537.

«فريجة» Frege ابتداع «رمزيات» منطقية من هذا القبيل، ولكن هذه «الرمزيات» نفسها لم تكن كافية لاستبعاد كل احتمال من احتمالات الخطأ. وربما كانت الميزة الكبرى لأية لغة منطقية هى أنها توجه انتباهنا إلى الخواص الشكلية (أو الخصائص الصورية) للموضوعات والوقائع. وليس السر فى ذلك أن القضايا تعبر عن «شكل» الوقائع، بل السر أنها تظهره أو تنكشف عنه، دون أن تقرره أو تنص عليه. فليس فى استطاعة أية قضية أن تمثل صورتها الخاصة فى التمثيل، لأن هذا يستلزم شيئا هو فى حكم المستحيل، إذ سيكون على الصورة فى هذه الحالة أن تضع نفسها خارج شكلها التمثيلى الخاص! ومعنى هذا أن وجود أى «بناء» Structure فى أية حالة ممكنة من حالات الواقع ليس مما يمكن التعبير عنه فى أية قضية تمثل حالة الواقع، بل هو منكشف أو متجل Shown فى القضية من خلال بنائها. والهوية القائمة فى الشكل بين القضية والواقعة تفسر لنا تمثيل القضية للواقعة، دون أن تكون لدى القضية خاصية شكلية تجعلها قديرة على تمثيل الواقعة. والحق أنه ليس فى وسعنا أن ننسب «خواص» إلى «الأشكال» كما أنه ليس فى وسعنا أيضًا أن ننسب «أشكالا» إلى القضايا أو إلى حالات الواقع. ومن هذه الناحية، يمكننا أن نقول إن «المفاهيم (أو التصورات) الشكلية» تختلف عن «المفاهيم (أو التصورات) الصحيحة». وآية ذلك أن التصور الصحيح: «إنسان»، يمكن أن يعبر عنه فى «دالة قضية»، فيقال مثلا إن «س إنسان»: فى حين أن التصور الشكلى (أو الصورى) Formal concept: «موضوع»، لا يمكن التعبير عنه بقولنا: «س موضوع». وفى هذا التعبير الأخير نجد أن « س » علامة تشير إلى «مفهوم زائف» (أو «شبه ـ مفهوم»)، ألا وهو: «الموضوع». وتبعًا لذلك فإن القول بأن الوردة موضوع (أى شىء أو كيان) إنما هو قول خلو تمامًا من كل معنى. وهذه الحقيقة عينها تصدق أيضًا على ألفاظ مثل «مركب»، و«واقعة»، و«دالة»، و«عدد»: فإن هذه جميعًا ألفاظ يجب أن تمثل فى منطقنا الرمزى بالمتغيرات، لا بتصورات أو مفاهيم صحيحة. وإذا سلمنا بأن هذه جميعًا «متغيرات»، فقد ترتب على ذلك أن يكون من المستحيل إصدار أحكام من قبيل

قولنا (مثلا) : « هنـاك موضوعـات » (على غرار العبـارة القائلـة : « هنـاك كتب ») أو « ليس هناك سوى ١ واحد » ... إلخ . وقصارى القول : أن الميزة الكبرى التى تتسم بها الرمزية المنطقية الدقيقة هى أنها تجنبنا مشقة النطق بكلام يخلو تمامًا من كل معنى . ولا شك أن الاستعمال الصحيح للرموز — كما بينا فيما سلف — عملية سهلة تحقق بشكل مباشر ، على شريطة أن نكون قد عرفنا ما يعنيه كل رمز من الرموز .

وثمة نتيجة أخرى تترتب أيضًا على اعتبار « **الموضوع** » مفهومًا زائفًا (أو شبه — تصور) وتلك هى استحالة العثور على « خاصية » تكون مشتركة بين جميع « الموضوعات » وقد سبق لنا أن رأينا كيف أن الوقائع الذرية مركبة ، وكيف أنها تشتمل على « موضوعات » هى بمثابة عناصر ذات بناء خاص . فالموضوعات إذن غير قابلة للتحليل . وتبعًا لذلك ، فإننا حين نسمى أية واقعة ذرية ، إنما نفترض صدق قضية ذرية معينة ، ألا وهى تلك القضية التى تقرر وجود ترابط بين مقومات أو عناصر ذلك المركب ؛ وهذا — بدوره — يستلزم تسمية تلك المقومات أو العناصر (أى الموضوع) نفسها . ولكن لما كان مفهوم « الموضوع » — فى نظر فتجنشتين — مفهومًا زائفا ، فليس ثمة سبيل أمامنا لوصف مجموع الأشياء التى يمكن تسميتها . ومعنى هذا أنه ليس فى وسعنا أن نقول أى شىء عن « **مجموع** » أو « **كل** » Totality ما هو موجود فى العالم . فليس ثمة خاصية (حتى ولا « الهوية الذاتية » Self-identity) يمكن أن يقال إن الموضوعات جميعًا تملكها على حد سواء . وأما إذا قلنا إنه لو كانت كل الموضوعات متشابهة تمامًا ، لكانت متطابقة ، ولما كان هناك بالتالى سوى موضوع واحد فى العالم كله ، فإن مثل هذا القول لن ينطوى على تقرير لأية حقيقة منطقية ، بل سيكون مجرد تقرير لخاصية عرضية من خصائص العالم . وتبعًا لذلك ، فإنه ليس فى وسعنا أن نتخذ من « الهوية الذاتية » خاصية نستطيع عن طريقها « تحديد » وضع أى « موضوع » . وإنما لا بد لنا — عوضًا عن ذلك — من أن نشير إلى الموضوعات عن طريق استخدام الحروف ، وأن نشير إلى

الموضوعات المختلفة عن طريق استخدام حروف مختلفة(١).

هل يكون « المنطق » مجرد « تحصيل حاصل » ؟

فإذا ما انتقلنا الآن إلى الجمل التى لا تعبر عن عبارات أولية تمثيلية (أو تصويرية)، وجدنا أنفسنا إما بإزاء «مجموعات» (صريحة كانت أم مستترة) من القضايا الأولية، وإما بإزاء جمل لا تعبر عن قضايا أصلا، ومن ثم خاوية من كل معنى. والجمل التى تعبر عن قضايا مركبة هى جميعًا «دالات صدق» truth-functions لقضايا أولية، فهى متولدة عن هذه القضايا الأولية عن طريق عمليات الإنكار أو العطف، كما أنها تدين بمعناها، «وقيمة الصدق» المشتملة عليها إلى معنى مركباتها الأولية وما لها من «قيمة — صدق» Truth-value . ونحن حين نقرر أية قضية مركبة، فإننا لا نفعل شيئا أكثر من أننا نثبت أو ننفى على نحو موحد (أو مشترك) مجموعة من القضايا الأولية. فليس فى أية عبارة مركبة شىء أكثر مما تشتمل عليه عناصرها. وتبعًا لذلك فإن المفاهيم المنطقية: «ليس»، و« و » و«إذا»، و« كل »، لا تصف أى شىء فى العالم، بل هى مجرد أدوات بنائية نتخذ منها وسائط ملائمة لتقرير بعض القضايا الأولية (وهذه هى «الحوامل» النهائية للمعنى والصدق). وهنا يقرر بعض مؤرخى الفلسفة أن تفسير فتجنشتين للقضايا المركبة هو أنقى نظرية صورية ظهرت حتى الآن فى مضمار التحليل المنطقى، بحيث إن فيلسوفنا ليعد أكبر ممهد لتلك الحركة الوضعية المنطقية التى ستتصور الفلسفة بأسرها على أنها مجرد «عملية تحليلية» للقضايا، أو مجرد محاولة من أجل ترجمة الأنواع المختلفة من الجمل إلى «دالات صدق» صريحة للقضايا الأولية.

وهناك حالتان هامتان جديرتان بالدراسة فى مضمار القضايا المركبة، نظرًا لأن «قيمة الصدق» التى تنطوى عليها القضية المركبة تظل كما هى مهما كانت

---

(١) ارجع إلى التلخيص القيم لكتاب فتجنشتين (رسالة منطقية — فلسفية) فى المجلد التالى:
« **Masterpieces of World-Philosophy.** », Harper, N – Y., 1961, pp. 829 – 834. (Edited by F. N. Magill & I. P. Mc Greal).

« قيمة الصدق » التى تشتمل عليها مركباتها الأولية. وفتجنشتين يطلق على الحالة الأولى منهما اسم « تحصيل الحاصل » Tautology كأن نقول مثلا: « إما — ا » أو « لا — ا »، وهى حالة صادقة دائما، بينما نراه يطلق على الحالة الثانية اسم « التناقض » Contradiction، كأن نقول مثلا: « ا » و« لا — ا »، وهى حالة كاذبة دائما... وما يحدد الصدق أو الكذب فى مثل هذه الحالات إنما هو بناء « دالة الصدق » فى الجملة، دون أن تكون هناك أدنى حاجة إلى معرفة حالة الأشياء فى العالم من أجل الحكم بصدق القضية أو كذبها. ومعنى هذا أننا هنا بإزاء عبارات لا تخبرنا بشىء عن العالم، كأن نقول مثلا: « إما أن تكون السماء ممطرة أو غير ممطرة » فهذه القضية عبارة عن « تحصيل حاصل »؛ لأنها تصدق دائما أياما كانت « ا » أو « لا ا »، وسواء أكانت « ا » و« لا — ا » اللتان تتضمنهما صادقتين أم كاذبتين. وهكذا الحال أيضا بالنسبة إلى القضية الأخرى القائلة بأن « السماء ممطرة وغير ممطرة »، فإن هذه القضية كاذبة دائما، أيا ما كانت « ا » و« لا — ا » وسواء أكانت « ا » و« لا — ا » اللتان تتضمنهما صادقتين أم كاذبتين... وتبعًا لذلك فإن « التناقض » لا يخبرنا بشىء أيضًا عن العالم، نظرًا لأنه كاذب فى جميع الحالات الممكنة. وكل من « تحصيل الحاصل » و« التناقض » لا جدوى منه، باستثناء فئة خاصة من « تحصيلات الحاصل » Tautologies، ألا وهى قوانين المنطق. والحق أن الأحكام المنطقية — فى رأى فتجنشتين — قضايا خاوية: بمعنى أنها تحصيل حاصل لا يستطيع أن يقدم لنا أى إيضاح عن الواقع أو العالم الخارجى. ولكن للمنطق أهمية كبرى من حيث إنه يعيننا على القيام بعديد من العمليات المنطقية الدقيقة، دون الوقوع فى أدنى خطأ. وفتجنشتين يشرح لنا معنى تلك العمليات المنطقية التى نولد (أو نستحدث) فيها قضايا ابتداء من قضايا أخرى، فيحدثنا عن « الطرح » (لا / ليس) و« الجمع » (إما — أو) و« الضرب » (و / +)... إلخ. وكل هذه العمليات لا توصلنا إلى أى تقرير جديد عن الواقع، بل كل ما تثبته متوقف على القضايا الأولية التى استندت إليها. وتبعًا لذلك، فقد يكون فى وسعنا أن نعبر عن الشكل العام لكافة القضايا؛

وما هذا الشكل سوى «متغير القضية» Propositional variable الذى ستكون قيمه هى جميع القضايا الممكنة...

ومهما يكن من شيء، فإن اللغة فى رأى فتجنشتين لا تستطيع التعبير عن أى شيء يتناقض مع المنطق. والواقع أنه ليس فى وسعنا أن نتحدث عن شيء لا نعقله، أو لا نفهمه، وليس فى وسعنا أن نقول إن فى العالم « هذا » ولكن ليس فيه « ذاك »: فإن مثل هذا القول يفترض أن فى وسع المنطق أن يستبعد بعض الإمكانيات من العالم، فى حين أن مثل هذه العملية تستلزم أن يكون فى إمكان المنطق «المضى إلى خارج حدود العالم»، حتى يتسنى له أن ينظر إلى تلك الحدود من داخل العالم ومن خارجه! والحق أنه ليس فى وسع المنطق أن يتجاوز ذاته أو أن يمضى إلى ما وراء حدوده الخاصة، ولكن المنطق يملأ العالم، وحدود العالم هى فى الوقت نفسه حدوده. وهذا المبدأ عينه ينطبق على الفلسفة «الأنا — وحدية»: Solipsism (أو مذهب «الأنانية المطلقة»): فإن هذه الفلسفة صحيحة، ولكنها لا تستطيع أن تؤكد ذاتها... إنها يمكن أن تكون موضوعًا لرؤية أو لعيان خاص، ولكنها لا يمكن أن تكون موضوعًا لتقرير أو لإثبات منطقى. وآية ذلك أن الذات التى تعرف هى « حد » العالم، ولكنها لا تنتسب إلى العالم، أو لا تنتمى إليه. وخير مثال يوضح لنا ذلك هو مجال الإبصار: فإنه ليس فى نطاق الرؤية شيء يسمح لنا بأن نستنتج أنه مرئى من قبل العين!

وأخيرًا يقرر فتجنشتين فى الفقرات الختامية من كتابه «رسالة منطقية — فلسفية»، أن «معنى» Sense العالم خارج عن العالم. ولو كانت هناك «قيمة»، لكان عليها «أن تقوم خارج نطاق جميع الأحداث والوقائع: لأن الأحداث والوقائع جميعًا عرضية». وتبعًا لذلك فإن «علم الأخلاق» و«علم الجمال» لا يقبلان التعبير، مثلهما فى ذلك كمثل «علم ما بعد الطبيعة». وكل محاولة من أجل النطق بشيء ذى معنى عن الأخلاق أو الجمال أو الميتافيزيقا لا بد من أن تبوء بالفشل: لأن مثل هذه المحاولة تقتضى القيام بمهمة مستحيلة، وتلك هى الحديث عن العالم «من الخارج»! والواقع أن معظم القضايا الميتافيزيقية التى طالما حفلت بها الأعمال الفلسفية

التقليدية ليست «كاذبة»، بل «عديمة المعنى»! وليس الأصل فى نشأة أمثال هذه القضايا سوى عجزنا عن فهم منطق لغتنا. وأما أحاديث فتجنشتين نفسه عن صلات التمثيل القائمة بين اللغة والعالم، فهى أيضًا فى نظر فيلسوفنا أحاديث خاوية، ولكنها قد لا تخلو من فائدة: إن كل من يفهمنى لن يلبث أن يتحقق — فى حينه — من أن كل هذه القضايا فارغة من كل معنى Nonsensical، ولكن بعد أن يكون قد استخدمها كدرجات فى سلم يتسلق عليه، لكى يمتد إلى ما وراءها»[١]!

هل طلق فتجنشتين (الذرية المنطقية)؟

حينما ظهر كتاب فتجنشتين المسمى باسم «مباحث فلسفية» (سنة ١٩٥٣)، اتضح للكثير من مريدى الفيلسوف وأنصاره المتحمسين أن أستاذهم كان قد طلق قبل وفاته (عام ١٩٥١) عددا غير قليل من الأفكار التى كان قد دافع عنها فى كتابه السابق: «رسالة منطقية — فلسفية». وعلى الرغم من أن محاضرات الفيلسوف فى كمبردج ابتداء من عام ١٩٢٩ حتى تاريخ اعتزاله لمنصبه بالجامعة عام ١٩٤٧، كانت توحى بحدوث تغيرات جذرية فى صميم تفكير فتجنشتين، إلا أن من المؤكد أن ظهور كتاب «المباحث الفلسفية» كان حدثًا فلسفيًا هامًا فاجأ الكثير من المشتغلين بالدراسات الفلسفية فى إنجلترا. صحيح أن فتجنشتين قد بقى على رأيه فى ضرورة الاهتمام بدراسة علاقة اللغة بالعالم، كما أنه قد ظل متمسكًا بفكرته الأصلية القائلة باستحالة الفلسفة، ولكن من المؤكد أنه قد تخلى نهائيا عن رأيه السابق فى أن المهمة الأولى للغة هى تقرير الوقائع، كما أنه قد عدل عن نظريته السابقة فى ضرورة العمل على وضع «لغة مثالية». والواقع أن فتجنشتين قد قدم لنا فى كتابه الأخير ثلاث إضافات رئيسية: فهو:

أولا : قد وضع بين أيدينا نظرية جديدة فى المعنى هى على النقيض تمامًا من

---

(١) Ludwig Wittgenstein : « **Tractatus Logico-Philosophicus.** », London, 1921. (Quoted by H. Aiken, in « **Philosophy in the Twentieth Century.** », **Vol. II., 1962, p. 490**).

تلك الذرية المنطقية التى كان قد دافع عنها فى «الرسالة» Tractatus؛ وهذه النظرية تبحث عن معنى اللفظة فى استعمالها، وفى المظاهر العامة للاتصال بين القائمين على استعمالها، وليس فى أية موضوعات قد يظن أنها تشير إليها أو تصورها، سواء أكانت تلك الموضوعات فى العالم الخارجى أم داخل أذهاننا — وهو:

ثانيًا: قد قدم لنا نظرية خاصة فى طبيعة الفلسفة تتسم بطابع سلبى، لأنها تحرص على هدم الميتافيزيقا، أو الفلسفة بمعناها التقليدى، عن طريق الكشف عما فى أقوال الميتافيزيقيين من مظاهر لبس وغموض ومفارقة، مع الاهتمام ببيان تناقضها مع المعتقدات العادية التى يمدنا الذوق الفطرى أو الحسى المشترك، والتى نعلم تمام العلم أنها صادقة. ثم هو:

ثالثًا: قد وضع بين أيدينا نظرية سيكولوجية فى الذهن قد تشبه من بعض الوجوه نظريات السلوكيين؛ لأنها تفسر وصفنا للحالات النفسية والظواهر العقلية، لا على أنه عود إلى شىء داخلى باطن فى صميم مجرى شعورنا، بل على أنه نشاط تتحكم فيه بعض المعايير الخاصة، مثل الإحالة إلى ظروف الأشخاص الموصوفين، وسلوكهم، ودوافع نشاطهم... إلخ. وعلى كل حال، فقد جاءت التغيرات الأخيرة فى فلسفة فتجنشتين دليلا على تحوله عن الفلسفة التحليلية والذرية المنطقية (التى كان قد دعا إليها أيضا رسل)، إلى ضرب من «فلسفة اللغة العادية» Philosophy of ordinary language، إن لم نقل إلى صورة جديدة من صور «البرجماتية». ولعل هذا ما حدا ببعض مؤرخى الفلسفة المعاصرة إلى القول بأن الكثير من آراء فتجنشتين المتأخرة قد تكون أقرب إلى وليم چيمس وچون ديوى منها إلى مور ورسل.

نظرية فتجنشتين الجديدة فى اللغة

إذا كان ثمة محور أساسى تدور حوله معظم تأملات فتجنشتين فى كتابه الجديد «مباحث فلسفية»، فما هذا المحور سوى تصوره للغة باعتبارها نشاطًا ينحصر فى استخدام الكلمات كأدوات: Tools وهنا نجد أنفسنا بإزاء نظرية جديدة فى

«المعنى» تقرر أن معنى أية كلمة لا يتمثل فى أى «موضوع» قد يفترض فى الكلمة أنها تقوم مقامه. والواقع أننا فى الحياة العادية حين نتحدث عن معنى أية كلمة، فإننا نتحدث عندئذ عن الطريقة التى نستخدم بها تلك الكلمة وحين نقول عن أى شخص إنه قد تعلم أو فهم معنى أية كلمة، فإننا نعنى أن هذا الشخص قد تعلم أو قد أصبح يفهم كيف يستخدم تلك الكلمة، وبالتالى فإننا نقول عنه إنه قد أصبح عضوًا فى جماعة لغوية معينة. وتبعًا لذلك فإن للغة طابعًا عاما أو صبغة اجتماعية تجعل منها شيئًا أكثر من مجرد وسيلة لتصوير الوقائع. وقد يكون هناك ضرب من الغموض فى التوحيد بين معنى الكلمة وطريقة استخدامها، ولكن هذا الغموض أمر لا مندوحة عنه، لأن الكلمات تستخدم بطرق مختلفة، فضلا عن أنها تنطوى على ضروب مختلفة من المعانى وليس أبعد عن الصواب من أن يقع فى ظننا أن اللغة مكونة من كلمات تقوم مقام موضوعات. صحيح أن فتجنشتين نفسه كان قد حصر مهمة اللغة فى عملية «التصوير» أو «الوصف»، ولكنه لم يلبث أن تحقق هو نفسه من أن للغة استعمالات أخرى كثيرة تخرج عن نطاق وصف الأشياء. وآية ذلك أننا نستخدم اللغة لإعطاء أوامر، وللتعبير عن مشاعرنا، وللتحذير، وللتنبيه، وللاستشارة، ولوضع أسئلة... إلخ. وقد يكون من العبث أن نحاول البحث عن عنصر مشترك بين هذه الاستعمالات المختلفة للغة، وكأن ثمة «ماهية» شاملة للمعنى تكمن من وراء كل تلك الاستعمالات. ولعلنا نكون أقرب إلى جادة الحق، لو أننا حاولنا أن نشبه فهم الإنسان للاستعمالات المختلفة للألفاظ بفهمه للقواعد التى لا بد من مراعاتها فى كل لعبة من الألعاب Games. فاللغة هى أشبه ما تكون باللعبة: من حيث إنه لا بد من التزام بعض القواعد فى كل منهما. وكما أن الاختلاط لا بد من أن يشيع بين اللاعبين، لو سمح كل لاعب لنفسه بأن يبتدع قواعد جديدة للعبة أثناء استمراره فى اللعب، أو لو أساء كل لاعب تطبيق أصول اللعبة، أو لو عمد كل اللاعبين أو بعضهم إلى تصور اللعبة بطريقة سكونية جامدة، فكذلك لا بد من أن يحدث ضرب من الاختلاط أو الفوضى أو الحيرة لو عمد الناطق باللغة إلى

ابتداع قواعد لغوية جديدة، أو خالف أصول بعض القواعد المرعية، أو لو أساء تصور (أو فهم) اللغة نفسها. ولا سبيل إلى بلوغ الوضوح المطلوب حول معنى أية كلمة، اللهم إلا بالرجوع إلى طرق استعمالها (Uses).

وإذا كان فتجنشتين قد أفاض فى الحديث عن اللغة بوصفها «لعبة» game أحيانًا، أو بوصفها «أداة» tool أحيانًا أخرى، فما ذلك إلا لأنه قد وجد فى النطق بأية لغة نشاطًا معينًا أو صورة من صور الحياة. وحسبنا — فيما يقول فتجنشتين — أن ننظر إلى الأدوات المختلفة التى تصنعها اللغة فى شتى استعمالاتها، بل حسبنا أن نمعن النظر فى الوظائف المتنوعة التى تضطلع بها اللغة، لكى نتحقق من سذاجة تلك النظرة المنطقية التى طالما اصطنعها الفلاسفة فى تحليلهم لبناء اللغة، أو فى تصورهم للغة مثالية يكون فيها رمز واضح محدد لكل موضوع بسيط أو لكل خاصية بسيطة! ولا يقتصر فتجنشتين على رفض النظرية المنطقية التى تجعل من النشاط اللغوى مجرد عملية لصق بطاقات على بعض الموضوعات، بل هو يذهب أيضًا إلى ضرورة التخلى عن الرأى القائل بأن اللغة هى مجرد «حساب منطقى»، كما يدعو فى الوقت نفسه إلى رفض النظرية القائلة بأن ماهية الدلالة منحصرة فى عملية التمثيل أو التصوير. وليس أدل على مرونة اللغة (من وجهة النظر الصورية أو الشكلية) من أنها تقبل التعبير عن العديد من الاستعمالات الجديدة، فضلا عن أنها قد تنهض بتحمل مهام جديدة غير تلك التى دأبت على النهوض بها. ولو شئنا أن نلخص كل نظرية فتجنشتين فى المعنى، لكان فى وسعنا أن نقول إن الألعاب اللغوية Language-Games التى لا يكون للألفاظ معنى إلا فى نطاقها، إنما هى أشكال من الحياة، أو أساليب من النشاط، تحكمها أنظمة من القواعد. وكل صورة من صور الحياة لابد من أن تنطوى على مواقف وجدانية، واهتمامات عقلية، وسلوك عملى؛ فهى شىء أوسع وأشمل من تلك العملية الحسابية التى نتداول فيها بعض الرموز المحددة، أو نتعامل فيها ببعض عملات نقدية من نوع خاص هى ما اصطلحنا على تسميته باسم «الألفاظ»!

على أن فتجنشتين يتوقف طويلا عند تشبيه اللغة باللعبة، لكى يتساءل قائلا:

«ماذا عسى أن تكون اللعبة؟» لو كانت اللغة مجرد عملية نستخدم فيها بعض الأسماء كبطاقات تقوم مقام بعض الموضوعات، لما كان ثمة صعوبة فى أن نهتدى إلى إجابة محددة لهذا التساؤل. ولكننا لو عدنا إلى حياتنا العادية، لوجدنا أن كلمة «لعبة» تستعمل على أنحاء عديدة مختلفة، بحيث قد لا نجد «موضوعًا» محددًا تشير إليه هذه الكلمة، أو قد لا نعثر على ماهية جوهرية تجمع بين شتى الموضوعات التى نطلق عليها هذا اللفظ. وهنا يفيض فتجنشتين فى استعراض شتى «الألعاب» Games، لكى يخلص إلى القول بأنه ليس ثمة سمات خاصة محددة تجمع بين تلك «الألعاب»، وإن كانت هناك ــ بطبيعة الحال ــ شبكة معقدة من «المشابهات» المتداخلة بين تلك الألعاب. ومن هنا فإن فتجنشتين يقول بوجود «مشابهات عائلية» ''Family Resemblances'' بين كل تلك الألعاب، على اعتبار أنها جميعًا تنتسب إلى عائلة لفظية واحدة. وبالمثل، يمكننا أن نقول إنه كما أن «الألعاب» تكون أسرة أو عائلة، فإن الاستعمالات المتنوعة للتعبير الواحد تكون أسرة لغوية أو عائلة لفظية. وكما أنه من العبث أن نبحث عن طبيعة جوهرية للألعاب، فإن من العبث أيضًا أن نبحث عن معان مشتركة. والسبيل الوحيد لمواجهة المشكلات الفلسفية المتعلقة بماهية اللغة (أو بمعنى أية كلمة) إنما يكون بفحص اللغة على نحو ما هى مستعملة بالفعل فى العديد من الحالات.

وهنا قد يقال: «ولكن ما الجديد فى قول فتجنشتين بأن معنى أية لفظة هو استعمالها فى اللغة؟». والرد على هذا السؤال أن فيلسوفنا يفهم من كلمة **«معنى»** هنا، ما نفهمه عادة من عبارات كتلك التى نتحدث فيها عن «معنى» أى سلوك، أو «معنى» أى فعل، أو «معنى» أى شكل من أشكال الحياة. فهو حين يقول عن معنى أية كلمة إنه استعمال هذه الكلمة فى اللغة إنما يعنى أن المهم هنا هو «الهدف» أو «المقصد» الذى نرمى إليه من وراء استخدامنا لتلك اللفظة. وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن فهمنا لأية كلمة هو أشبه ما يكون بفهمنا لأى فعل: فإن الفعل يظل فى نظرنا عديم المعنى، إلى أن نتحقق من نوع النشاط الذى ينهض به هذا الفعل، وبالتالى إلى أن نتمكن من إدراك «الغاية» التى يهدف إليها أو

«المقصد» الذى يرمى إلى بلوغه. وكما أنه قد يكون من العبث أن نتساءل عن «الموضوع» الذى تمثله هذه الحركة أو تلك من حركات اللعبة، فإنه قد يكون من العبث أيضًا أن نتساءل عن «الموضوع» الذى تمثله (أو تصوره، أو تقوم مقامه) هذه الكلمة أو تلك من كلمات اللغة. صحيح أن فى الإمكان تقديم بعض الإجابات الاعتيادية (أو التقليدية) على الأسئلة الخاصة بمعانى الكلمات، ولكن ثمة سبيلا أفضل إلى فهم طبيعة اللغة من أمثال هذه الإجابات، وذلك بالنظر إلى الطريقة العملية التى نستخدم بها اللغة فى صميم حياتنا الاعتيادية، على نحو ما ينظر المرء إلى أى جهاز آلى أثناء تحركه أو دورانه، فيفهمه أو يدرك طريقة استخدامه...

طبيعة الفلسفة بوصفها توضيحًا للمعانى

ولو أنعمنا النظر الآن إلى نظرية فتجنشتين فى المعنى، لأدركنا أن الفلسفة عنده — باعتبارها توضيحًا للمعانى — تختلف اختلافا تاما عن عملية بناء نظام طبقى (أو تدرجى) من الأشكال المنطقية أو الصور المقالية، كما كان الحال فى «الرسالة المنطقية — الفلسفية». فعلى حين أن هذه الرسالة — بفلسفتها فى التحليل المنطقى — كانت تهدف إلى وضع قواعد دقيقة لعملية أو عمليات «الترجمة» المنطقية، نجد أن «المباحث الفلسفية» قد أصبحت تنظر إلى الفلسفة على أنها مجرد جهد سلبى يراد من ورائه الكشف عن المتناقضات التى يقع فيها الفلاسفة الميتافيزيقيون. فليس دور الفلسفة هو «البحث فى المعنى»، أو الاهتمام بدراسة «اللغة العادية» فحسب، وإنما تمتد وظيفتها أيضًا إلى القضاء على نوع خاص من الحيرة أو الارتباك، ألا وهو ذلك الارتباك اللفظى الذى طالما تعرض له الفلاسفة التقليديون فى معالجتهم للعديد من المشكلات الميتافيزيقية. وفتجنشتين لا ينكر أن الناس ميالون بطبعهم إلى الخوض فى مسائل ميتافيزيقية، ولكنه يلاحظ أنهم يصدرون (فى مضمار الميتافيزيقا) أحكامًا عجيبة، تروعنا أجهزتها الاستدلالية الظاهرية، ويدهشنا فى الوقت نفسه تعارضها مع معتقداتنا العادية المألوفة. وحين تتعارض نتائج التفكير الميتافيزيقى مع معتقدات الإدراك الفطرى

أو الحس المشترك، فإن فتجنشتين لا يتردد فى القول مع مور بأنه لا بد من التخلى عن شتى «المفارقات» الميتافيزيقية! ولا شك أن معظم النظريات الميتافيزيقية هى فى العادة وليدة سوء فهم لبعض ضروب التماثل اللفظى، إن لم تكن ثمرة لانخداع الفلاسفة بالتركيب الظاهرى لبعض العبارات أو الكلمات. ومن هنا فإن مهمة الفلسفة تنحصر فى الكشف عن المعانى الدفينة للعبارات والكلمات من خلال استعمالاتها الحقيقية فى صميم اللغة العادية. وكثيرًا ما يكون منشأ الميتافيزيقا هو اقتصارنا على النظر إلى الألفاظ من وجهة نظر ارتباطاتها العجيبة، وهو ما لا نلتقى به إلا لدى الفلاسفة المحترفين! ولا سبيل إلى تجنب الوقوع فى أمثال هذه الألاعيب اللفظية، اللهم إلا بمعاودة فحص اللغة فى استعمالاتها العادية، بدلا من الانسياق وراء تلك المفارقات اللفظية التى طالما حفلت بها كتابات الفلاسفة!

بيد أن فتجنشتين لا يريد للفلسفة أن تضطلع بمهمة إصلاح اللغة، بل هو يرى أنه لا بد لها من أن تدع كل شىء على ما هو عليه! وليس معنى هذا أن اللغة لا تقبل التغيير، وإنما كل ما هنالك أن أمثال هذه التغييرات لا بد من أن تنبع من الحاجات الملموسة للناطقين بتلك اللغة، لا من بعض التأملات المجردة حول طبيعة اللغة. وتبعًا لذلك فإنه ليس من شأن الفلسفة أن تستحدث لغة، أو أن تضطلع بمهمة تصحيح اللغة العادية، بل كل مهمتها أن تساعد على الاهتداء إلى الأخطاء التى يقع فيها الفلاسفة حين يسيئون فهم الاستعمالات العادية للألفاظ. ولهذا فإن مهمة الفلسفة — فى رأى فتجنشتين — سلبية صرفة، ما دامت كل وظيفتها لا تكاد تتعدى إزالة العوائق التى تقف حجر عثرة أمامنا فى سبيل فهم معانى اللغة العادية. وحين يقول بعض الفلاسفة مثلا: «إن إحساساتى فردية خالصة» أو إنه «ليس فى وسع أى شخص آخر أن يعانى آلامى»، أو «إننى لا أملك سوى الاعتقاد بأن لدى الآخرين آلامًا، ولكننى أعرف تلك الآلام حين أعانيها»... إلخ، فإنهم فى الحقيقة يتناسون أن الحديث عن «الإحساسات» لا يعنى شيئا إلا لأن لكلمة «إحساس» استعمالا خاصًا فى لغتنا، كما أنهم يغفلون حقيقة هامة ألا وهى أن كلمة «إحساس» لا يمكن أن تكون مجرد جزء من لغة خاصة لا تعنى شيئا إلا بالنسبة إلى الناطق بها

وحده دون سواه! وقد يجد الفلاسفة التقليديون شيئا من الغرابة فيما يقوله فتجنشتين بهذا الخصوص، ولكنهم قد دأبوا على القذف باللغة بعيدًا عن تروس عجلة الحياة، فليس بدعًا أن نراهم يستخدمون اللغة استخدامًا هجينًا غير مألوف! وليس من علاج لهذه الظاهرة الشاذة، اللهم إلا بالعمل على إخضاع الفلاسفة أنفسهم لضرب من التحليل النفسى، حتى نظهرهم على منشأ تلك الأوهام الميتافيزيقة التى طالما وقعوا تحت سطوتها، وبذلك نعينهم على الاهتداء إلى المعانى الحقيقية لما يتفوهون به من كلمات. وليس من شك فى أن الغالبية العظمى من المشكلات الميتافيزيقية هى وليدة ذلك المرض الذى يقع الفلاسفة ضحية له حين يحولون التعبيرات المستخدمة فى اللغة بطريقة معينة إلى مجالات أخرى لا تنطبق فيها على الإطلاق، مما تتولد عنه تلك المفارقات اللفظية العجيبة والمتناقضات اللغوية الصارخة التى طالما غصَّت بها مؤلفات الفلاسفة الميتافيزيقيين! ومن هنا فإن فتجنشتين يقرر أن الطريقة التى يعالج بها الفيلسوف الواعى أية مشكلة فلسفية لابد من أن تجىء أشبه ما تكون بالطريقة التى يصطنعها المحلل النفسى فى علاجه لأى مرض نفسانى(١).

طبيعة العقل ، وصلة اللغة بالحالات النفسية

وأخيرًا يعرض فتجنشتين فى كتابه «مباحث فلسفية» لدراسة مشكلة «طبيعة العقل»، وإن كان يدرسها من خلال اهتمامه بالبحث فى اللغة التى نستخدمها حين نصف حالاتنا النفسية وحالات غيرنا من الناس، وإذا كان ثمة مذهب فلسفى يوجه إليه فتجنشتين هنا معظم انتقاداته، فليس ذلك المذهب سوى «الثنائية» التقليدية التى طالما أقامها كل من أفلاطون وديكارت فى فصلهما للنفس عن البدن. صحيح أن بعض استعمالاتنا العادية للألفاظ والعبارات قد توحى — لأول وهلة — بأننا لا نعانى — بطريقة مباشرة — سوى إحساساتنا

(١) Wittgenstein : "Philosophical Investigations," 290.

لخاصة، وأنه لا سبيل لنا إلى الخروج من ذواتنا، والنفاذ إلى نفوس الآخرين، من
جل معرفة ما يدور فى أعماق شعورهم، ولكن من المؤكد أن إلقاء بعض
لأضواء على أمثال هذه الاستعمالات اللغوية قد يكون هو الكفيل بتبديد الكثير
ن مزاعم الثنائية. ولنضرب لذلك مثلا فنقول إن الإنسان حين يقرر: «أنا أرى
شجرة» أو «أنا ألمس صخرة» من جهة، و«أنا أشعر بألم» أو «أنا أفهم هذه المسألة
لحسابية» من جهة أخرى، فإنه قد يظن أن الجملتين الأوليين تشيران إلى عمليات
دراك الأشياء مادية، فى حين أن الجملتين الأخريين تشيران إلى عمليات إدراك
ظواهر نفسية (أو حالات ذهنية)، ومن ثم فإنه قد يعمد إلى تقسيم العالم بأسره
لى قسمين: عالم الموضوعات المادية وما يتصل بها من أفعال ضرورية
لاستخدامها والتحكم فيها، وعالم الموضوعات النفسية كالآلام والانفعالات
الحالات النفسية أو العمليات الذهنية كالفهم، والقصد، والتفكير... إلخ.
لكن المرء يخطئ خطأ جسيما لو وقع فى ظنه مثلا أنه يستطيع أن يقول: «إننى
صف حالتى الذهنية» كما يقول: «إننى أصف غرفتى». وليس مرجع هذا الخطأ
سوى سوء استخدام كلمة «أصف» فى العبارة الأولى، تحت تأثير النمط اللغوى
لذى استخدمت فيه هذه الكلمة فى العبارة الثانية. والواقع أن مفرداتنا اللغوية ذات
لطابع العقلى أو النفسانى — بعكس ما قد نتوهم — لا تشير إلا حالات باطنية أو
فعال نفسانية عميقة، بل هى مجرد «وسائط» تكنيكية نصطنعها للتعبير عن
سلوكنا وسلوك الآخرين. وعلى حين أن بعض الفلاسفة يميلون إلى دراسة
العمليات الباطنية» من أجل تحصيل معرفة عن الإحساسات والتذكر وما إلى
ذلك، نجد أن فتجنشتين يدعونا إلى ملاحظة الاستعمالات اللغوية المختلفة لأمثال
هذه الكلمات (مثل كلمة «إحساس» أو كلمة «ألم» أو كلمة «يفكر» أو كلمة
يتذكر» إلى آخره) من أجل التحقق من أن «تكنيك» استخدام هذه «الحدود»
لا يتوقف بأى حال على عمليات التأمل التى نستبطن فيها حالاتنا النفسية
لخاصة. والواقع أن التوقع، والقصد، والتذكر ليست سوى «أساليب حياة قد
صبحت ممكنة تحت تأثير استخدامنا للغة، كما أن اللغة نفسها لا تخرج عن كونها

أسلوبًا من أساليب الحياة. ونحن حين نقول عن أى شخص إنه فى حالة نفسية معينة، فإننا نعنى بذلك أنه منخرط فى مجموعة معقدة من «المواقف» العامة القابلة للملاحظة، وأنه يعمل أو يتأهب للقيام بمجموعة كبيرة من الأشياء القابلة للملاحظة علنًا. وليس ثمة شىء **واحد**، قابل للتكرار باستمرار، يمكن أن نشير إليه بكلمة نفسية واحدة بعينها، تكون منه بمثابة «**الاسم**»، فضلا عن أنه ليس ثمة «**اسم**» يصلح للإشارة إلى أى «**شىء**» خاص بعينه، ولو كانت هناك لغة خاصة تشير إلى الخبرات الفردية التى لا يعانيها سوى شخص واحد، لكانت هذه اللغة ضربًا من الاستحالة: لأنها عندئذ لن تكون فى الواقع «ظاهرة اجتماعية»، فى حين أن هذه الصبغة الاجتماعية هى أول سمة تتسم بها «اللغة».

وليس فى وسعنا أن نفيض فى عرض وجهة نظر فتجنشتين فى تفسير الحياة النفسية، وإنما حسبنا أن نقول إنه لا يرى فى شتى ظواهر الحياة النفسية (من رؤية، وقصد، وتفكير، وفهم، ووجدان، وإرادة... إلخ) سوى ضروب من «التكنية»، أو أشكال من الحياة، أو أساليب من النشاط، يمكننا أن ندركها بوضوح، ما لم تخدعنا بعض التشبيهات اللفظية. فأنت مثلا حين ترى شخصًا يقول لك: «لقد فهمت الآن»، فإنك لا تقيس صحة عبارته بالرجوع إلى حالة دفينة أو خبرة خاصة، بل بالرجوع إلى طريقة تطبيقه لما فهمه فى مواقف أخرى جديدة. ولا ريب، فإن المعنى الذى يقصده أى فرد منا بأية كلمة، لا ينكشف لنا إلا من خلال الأشياء التى يطبق عليها (أو لا يطبق) تلك الكلمة؛ أعنى من خلال «المواقف» التى يستخدم فى سياقها «تكنيك» ذلك اللفظ وتبعًا لذلك فإن التفكير ليس عملية باطنية تصاحب القول، وتكون بمثابة المعيار الذى يميز القول المعقول عن الهذيان أو الكلام غير المعقول، وإنما يجب التسليم بأن المرء حين «يفكر» فيما يقوله، فإنه لا يفعل شيئا أكثر من كونه «يعنى» ما يقوله.. هذا إلى أنه لا يمكن أن تكون ثمة «لغة» تحددها تمامًا بعض الخبرات الخاصة، ما دامت اللغة بطبيعتها «ظاهرة اجتماعية»، إن لم تكن شكلا من أشكال الحياة يقتضى استخدام بعض «التكنيات». ولو لم تكن هناك لغة عقلية عامة، قد تمكنت بالفعل

من تملك ناصيتها، لما كان فى استطاعتى أن أجد سبيلا إلى التعبير عن حالاتى الذهنية الخاصة. وإذن فليس ثمة موضع لإثارة تلك المشكلة الميتافيزيقية المزعومة حول معرفتنا لذوات الآخرين، مادام سلوك الآخرين فى شتى المواقف التى تواجههم، يضع بين أيدينا معايير خارجية (لعل فى مقدمتها تكنيك استخدامهم للغة) تكشف عن عملياتهم الباطنية.

نظرة عامة إلى فلسفة فتجنشتين

تلك لمحة سريعة عن بعض الجوانب التى تناولها فتجنشتين بتحليلاته، ابتداء من رسالته الأولى فى المنطق حتى كتابه الأخير «مباحث فلسفية». وليس المهم فى فلسفة هذا المفكر النمساوى الكبير هو هذه النتيجة المعينة أو تلك فى المعرفة أو اللغة أو فى غير ذلك من موضوعات البحث الفلسفى، بل لعل أهم ما فى فلسفته هو منهجه فى البحث، وطريقته فى الثورة على «الفلسفة التقليدية». وإذا كان قد راق للبعض أن يلحق اسم فتجنشتين بجماعة «الوضعيين المناطقة» لما كان له من تأثير عليهم (خصوصًا فى المرحلة الأولى من مراحل تطوره)، فإن شقة الخلاف بعيدة ــ فى رأينا ــ بين نظرة فتجنشتين إلى اللغة وعلاقتها بالواقع (فى كتابه «مباحث فلسفية» مثلا) وبين فهم الوضعيين المناطقة لدور التحليل اللغوى فى عملية ترجمة المعرفة التجريبية إلى قضايا تنصب على المضامين الحسية. وحسبنا أن نرجع إلى آراء فتجنشتين الأخيرة فى ربط اللغة بالاستعمال، ورفض تفسيرها على أنها تقرير للوقائع، واعتبار الألفاظ مجرد أدوات أو وسائط تكنيكية، والاهتمام بالكشف عن «ألعاب ــ الألفاظ» Game-words ... إلخ؛ نقول إنه حسبنا أن ننظر إلى كل هذه الآراء، لكى نتحقق من أن فيلسوفنا قد انتهى فى خاتمة المطاف إلى تحطيم الإطار الضيق للفلسفة التحليلية التى كان مور ورسل قد وضع دعائمها. وربما كان كتاب فتجنشتين الأخير المسمى باسم «مباحث فلسفية» هو أحدث «مقال عن المنهج» ظهر فى القرن العشرين، خصوصًا وأن صاحبه قد حرص على هدم نظريته السابقة فى تصور وجود وقائع ذرية مشتملة على بسائط

لا تقبل التحليل، وهى النظرية الخاطئة التى قادته إليها نظرته المنطقية إلى اللغة بوصفها «تسمية للموضوعات». ولكن فتجنشتين ـــ حتى فى كتابه الأخير ـــ بقى مخلصًا لفكرتـه الأصليـة القائلـة بأن الفلسفـة هى مجرى نشاط Activity لا يفضى مطلقا إلى نتائج ثابتة.

بيد أن مؤرخ الفلسفة المعاصرة الذى تروعه تلك الرحلات الفلسفية الممتعة التى طالما قام بها فتجنشتين فى مضمار التحليل، وفلسفة اللغة العادية، وغير ذلك من الموضوعات المنطقية والفلسفية، لا يسعه سوى التحسر على تلك الجهود العديدة الضائعة التى يبذلها بعض المفكرين المعاصرين فى مجالات هامشية ضيقة، دون أن يصلوا من ورائها إلا إلى نتائج هزيلة تافهة! صحيح أن الكثير من آراء فتجنشتين تصلح دعامة متينة لتنفيذ العديد من النزعات الإيقانيـة المتطرفة، خصوصًا وأنها قد تعيننا على تجنب الخلط بين العالم الواقعي بما فيه من تعقيد، وبعض أوهامنا اللغوية بما فيها من تبسيط، ولكن من المؤكد أن كل هذه النتائج التى توصل إليها فتجنشتين هى مجرد حصيلة «سلبية» لا تزيد عن كونها أدوات تحذير أو وسائط تنبيه! وإذا كان فيلسوفنا قد كرس كل أو جل جهوده، من أجل إظهارنا على أن المسافة التى تفصل السماء عن الأرض هى أكثر بكثير من كل ما تكشف لنا عنه مفرداتنا اللغوية، فإننا نحسب أن ثمة فلاسفة آخرين لن يجدوا لديهم استعدادًا كبيرا للتخلى عن الرسالة الأصلية للفلسفة (ألا وهى الاهتمام بالمسائل الكبرى التى تقلق بال الإنسان) من أجل الوقوف عند بعض التحليلات اللغوية، أو بعض «ألعاب الألفاظ»! ومع ذلك، فقد ارتفعت أسهم هذه النظرة الضيقة إلى الفلسفة، خصوصًا على أيدى فلاسفة الوضعية المنطقية، فكان فتجنشتين نفسه مسئولا (سواء من حيث يدرى أو من حيث لا يدرى) عن انتشار حركة «اللافلسفة» فى الفكر الغربى المعاصر!

الباب الخامس الفلسفة الوضعية المنطقية

الفصل الحادى عشر رودلف كارناب

(١٨٩١ — ؟)

من « التركيب المنطقى » إلى « علم السيمانطيقا »

شهد القرن العشرون — على أثر انتشار النزعات التحليلية فى مضمار التفكير الرياضى والمنطقى — حركة وضعية محدثة كانت بمثابة امتداد لتجريبية هيوم، وجون استيوارت مل، وماخ Mack، كما كانت فى الوقت نفسه صدى للاهتمام بالمنهج العلمى على نحو ما عبر عنه كل من پوانكاريه، ودوهم Duhem، وأينشتين بل نتيجة لازدهار المنطق الرمزى على يد كل من بيانو، وفريجة، ورسل، ووايتهد... إلخ. وهذه الحركة «الوضعية المحدثة» التى اصطلحنا على تسميتها باسم الوضعية المنطقية أو التجريبية المنطقية، قد ظهرت — أول ما ظهرت — على يد الفيلسوف النمساوى موريس شليك Schlick (١٨٨٢ — ١٩٣٦) الذى تزعم «حلقة فينا» عام ١٩٢٩، داعيًا إلى «فلسفة علمية» تكون مهمتها توحيد العلوم الخاصة، وتخليص الفلسفة نهائيا من كل أسباب اللبس والغموض عن طريق اصطناع منهج «التحليل المنطقى». وقد اجتمعت كلمة فلاسفة الوضعية المنطقية (فى الكتاب الذى أصدروه عام ١٩٢٩ تحت عنوان: «حلقة فينا تصورها العلمى للعالم») على أن المهمة الوحيدة للفلسفة هى العمل على ربط اللغة بالتجربة ربطا علميًا، وصياغة الواقع الخارجى صياغة منطقية. ولا سبيل إلى تحقيق هذه الغاية إلا عن طريق التسلح بأسلحة «التحليل المنطقى» من أجل صبغ التفكير الفلسفى بخصائص المعرفة العلمية، ألا وهى: الوضوح والاتساق الباطنى، والقابلية للفحص، والتكافؤ، والدقة، والموضوعية. ولما كانت لغة

الحياة العادية مليئة بالغموض والالتباس، فى حين أن المثل الأعلى للعلم هو الدقة والوضوح، فإن على الفلسفة أن تحاول التمييز بين الغامض والواضح، وأن تقوم بتحليل العلاقات الخارجية القائمة بين المعانى، حتى تتوصل عن هذا الطريق إلى القضاء نهائيا على المشكلات الزائفة ، والمفاهيم الخاوية، والقضايا الكاذبة(١).
ومعنى هذا أن ثمة جانبين هامين فى عملية تطبيق «التحليل المنطقى» : جانبًا سلبيا يتمثل فى استبعاد الأحكام الميتافيزيقية من كافة العلوم الطبيعية، والرياضية، والإنسانية، إن لم نقل من المعرفة البشرية بصفة عامة، وجانبًا إيجابيًا يتمثل فى توضيح مفاهيم العلوم ومناهجها، والكشف عن عملية تكون المعرفة البشرية بأسرها ابتداء من معطيات التجربة. ولم تكن هذه الدعوى التى نادى بها كل من كارناب Carnap ، ونيوراث Neurath، وهان Hahn ، فى كتابهم المشترك الذى صدر عام ١٩٢٩ سوى مجرد ترديد للبرنامج الذى كان قد دعا إليه من قبل كارناب نفسه فى كتابه: «التركيب المنطقى للعالم» عام ١٩٢٨ . والحق أن رودلف كارناب كان (وما زال) أظهر علم من أعلام «الوضعية المنطقية» ، فليس بدعا أن يقع عليه اختيارنا كنموذج لهذه الحركة الفلسفية الهامة التى ما زال لها ممثلون فى النمسا، وألمانيا، وإنجلترا وأمريكا، وبعض بلدان أوربا. وغيرها(٢) .

سيرة كارناب وإنتاجه الفلسفى

ولد رودلف كارناب فى ألمانيا عام ١٨٩١ ، وتلقى فى صباه تربية بورجوازية، كما أظهر نبوغًا فائقًا فى الرياضة والعلوم الطبيعية أثناء دراسته بالجامعة. ولم يلبث كارناب أن تحول إلى دراسة الفلسفة، فقرأ الكثير من المناطقة وفلاسفة الرياضة، وأظهر إعجابًا شديدًا ــ على وجه الخصوص ــ بكتاب «المبادئ الرياضية» Principia Mathematica (سنة ١٩١٠ ــ سنة ١٩١٣) لوايتهد ورسل.

---

(١) زكريا إبراهيم: «مشكلة الفلسفة»، دار القلم، القاهرة، ١٩٦٣، ص ١٤٦ .
(٢) L. M, Bochenski: **"La Philosophie Contemporaine en Europe."**, Payot, 1967. (Petite Bibliotheque, Nọ 7), p. 49.

وكانت بداية عهده بالوضعية المنطقية هى تلك المحاضرات التى استمع إليها فى جامعة فينا عام ١٩٢٠ ضد «الفلسفة المثالية»، على لسان أستاذه موريتس شليك. ولم يلبث كارناب أن انضم إلى حلقة الفلاسفة الشبان الذين أحاطوا بأستاذهم شليك، وكان له نصيب غير قليل فى العمل على نشر الدعوة الوضعية الجديدة، إلى جانب زملائه الآخرين من أمثال فيزمان Waismann، وهان Hahn، منجر Menger، وجودل Godel، ونيوراث Neurath، وكرافت Kraft وغيرهم. وسرعان ما عين كارناب محاضرًا فى الفلسفة بجامعة فينا عام ١٩٢٦، فأصبح بمثابة الزعيم الروحى لحركة «الوضعية المنطقية»، وكانت له اليد الطولى فى نشأة «حلقة فينا» واتساع دائرتها. وقد انضم إليه فى تلك الآونة هانس ريشنباخ Reichenbach (سنة ١٨٩١) الذى اشترك معه فى تأسيس حلقة فينا؛ كما أسهم فى تحرير مجلة "E, - kenninis"، ولكنه انفصل فيما بعد عن جماعة الوضعيين المناطقة، وخرج على بعض أصول مذهبهم. ولم يلبث كارناب أن ترك فينا، لكى يشغل منصب أستاذ للفلسفة بجامعة براج. ولما عرضت عليه الدعوة عام ١٩٣٦ للسفر إلى الولايات المتحدة. قبل فيلسوفنا عرضًا تقدمت به إليه جامعة شيكاغو، فأصبح أستاذًا للفلسفة بتلك الجامعة، وظل يشغل هذا المنصب حتى عام ١٩٥٤، ثم انتقل بعد ذلك إلى جامعة كاليفورنيا بلوس أنجليس، بحيث بقى يدرس الفلسفة والمنطق وعلم اللغة إلى عهد قريب.

ولكارناب إنتاج ضخم يكاد يستوعب معظم دوائر «الفلسفة العلمية»، وإن كان جل اهتمامه — فى بداية عهده بالتفلسف — قد انصرف إلى المشكلات الفلسفية الخاصة بعلم الفيزياء والهندسة (كما يظهر من كتابه عن «المكان» عام ١٩٢٢، وكتابه عن «تكوين المفاهيم الفيزيائية» سنة ١٩٢٦). ثم كان عام ١٩٢٨، فظهر له كتاب هام بعنوان «التركيب المنطقى للعالم» كان بمثابة الإنجيل الحقيقى للوضعية المنطقية. وتوالت بعد هذا التاريخ كتب كارناب فى شتى مجالات الفلسفة العلمية، فظهرت له دراسة قيمة عن «وحدة العلم» عام ١٩٣٤، وأخرى عن «قابلية الاختبار والمعنى» ضمن المجلد الضخم الذى نشر

عامى ١٩٣٦ — ١٩٣٧ تحت عنوان: «فلسفة العلم» ثم صدر له كتاب هام بالألمانية عام ١٩٣٤ بعنوان: «التركيب المنطقى للغة» (ترجم إلى الإنجليزية عام ١٩٣٧)، وكتاب آخر بعنوان «الفلسفة والتركيب المنطقى» سنة ١٩٣٥ كان ثمرة لمجموعة من المحاضرات ألقاها بجامعة لندن عام ١٩٣٤، ثم كتاب «أسس المنطق والرياضة» عام ١٩٣٩. وقد انصرف كارناب بعد ذلك إلى دراسة علوم اللغة فكتب عدة مؤلفات هامة فى هذا الموضوع، لعل من أهمها «المدخل إلى علم دلالات الألفاظ وتطورها»: Introduction to Semantics الذى ظهر لأول مرة عام ١٩٤٢، وكتاب «المعنى والضرورة» (سنة ١٩٤٧). ولكارناب أيضا مؤلف حديث فى «منطق الاحتمال» ظهر عام ١٩٥٠، ومقالات أخرى عديدة ومتفرقة...

القضايا التحليلية والقضايا التأليفية

ولو أننا رجعنا إلى كتاب كارناب المسمى باسم «الفلسفة والتركيب المنطقى»، لوجدنا أنه يكرس الفصل الأول بأكمله من هذا الكتاب لمناقشة معيار «التحقق» Verifiability. وهو يقرر فى هذا الموضع أن قضايا الرياضة والرياضة والعلم الطبيعى — وحدها دون سواها — هى التى تنطوى على معنى، فى حين أن كل ما عداها من قضايا خلو من كل معنى نظرى. ولكن كارناب — مع ذلك — لا يسهب فى الحديث عن القضايا الرياضية أو «التحليلية» (كما يسميها الوضعيون المناطقة أحيانا)، بل يوجه معظم اهتمامه إلى دراسة القضايا «التأليفية»، أعنى تلك القضايا التى لا تتحدد «قيمة الصدق» المتضمنة فيها عن طريق الرجوع إلى شكلها المنطقى. وهذه التفرقة التى يقيمها الفلاسفة الوضعيون المناطقة — فى العادة — بين القضايا التحليلية والقضايا التأليفية هى بمثابة تفرقة بين نوعين من المعرفة: معرفة ترتبط بأشكال الفكر وقواعد اللغة، ومعرفة أخرى ترتبط بأمور الواقع وظواهر التجربة. ولنضرب لذلك مثلا فنقول: إن ثمة فارقًا كبيرًا بين أن يقرر المرء أنه «إما أن تكون الكرة حمراء وإما

ألا تكون حمراء»، وأن يقرر أن «الكرة حمراء». ففى الحالة الأولى نحن نستطيع أن نعرف أن القضية صادقة، دون النظر إلى الكرة أصلا، لأننا هنا بإزاء قضية صادقة بمقتضى صورتها المنطقية، فى حين أننا فى الحالة الثانية لا نستطيع أن نعرف ما إذا كانت القضية صادقة أم كاذبة، اللهم إلا إذا عمدنا إلى فحص الكرة بالفعل. والقضية التى تكون صادقة أو كاذبة بمقتضى شكلها أو صورتها فقط هى قضية تحليلية، فى حين أن القضية التى تتحدد قيمة الصدق فيها بمقتضى بعض الوقائع (غير اللغوية) هى قضية تأليفية.

وكارناب يذهب إلى أن القضايا التأليفية الوحيدة التى تنطوى على معنى إنما هى تلك القضايا التى تتحدد «قيمة الصدق» فيها بالرجوع إلى بينة الحس. وكل هذه القضايا — فيما يقول فيلسوفنا — محصورة فى نطاق العلم التجريبى. وحين يتحدث كارناب عن «التحقق» فإنه يستخدم هذا الاصطلاح بالمعنى الوضعى المنطقى المألوف، ومن ثم فإنه يقرر أن القضية تكون قابلة للتحقق إذا كانت قيمة الصدق المشتملة عليها مما يمكن تحديده عن طريق الرجوع إلى الخبرة الحسية. وتبعًا لذلك فإن القضايا التأليفية الوحيدة التى تنطوى على معنى أو دلالة، هى تلك القضايا التى تقبل التحقق أو التثبت، وهى جميعًا قضايا علمية. وهذا — فى رأى كارناب — هو معيار التحقق لأى معنى تجريبى. ولكن فيلسوفنا يقرر فى موضع آخر أنه لما كان معنى أية عبارة منحصرًا فى مجموع العمليات التى نتحقق عن طريقها من صحة تلك العبارة، فإن أية قضية لا يمكن أن تشتمل إلا على ما هو قابل للتحقق، وبالتالى ما هو واقعة من وقائع التجربة. وأما إذا كان ثمة شىء هو فيما وراء التجربة، فإن هذا الشىء بالضرورة — وبحكم ماهيته نفسها — لن يكون قابلا للصياغة أو التعقل...»[1].

وأما مهمة الفلسفة — فى رأى كارناب — فهى التحليل المنطقى للغة ذات المعنى أو الدلالة. وحين يتحدث فيلسوفنا عن «اللغة ذات المعنى»، فإنه يقصر

(١) R. Carnap : **"La Science et la Métophysique"**, trad. franc., Paris, Hermann & Co., 1934; pp. 36 – 37.

هذا الاصطلاح على القضايا التحليلية (قضايا المنطق والرياضة) من جهة، والقضايا التأليفية القابلة للتحقق تجريبيًا (قضايا العلم الطبيعى) من جهة أخرى. وهذه النظرية تستلزم — بطبيعة الحال — استبعاد بعض جوانب الفلسفة التقليدية من مجال التفكير الفلسفى، بوصفها مباحث غير مشروعة، مثل الميتافيزيقا والأخلاق وعلم الجمال وسائر ما اصطلحنا على تسميته باسم «العلوم المعيارية».

نظرة كارناب إلى « الميتافيزيقا »

وهنا يتوقف كارناب عند بعض القضايا الميتافيزيقية التقليدية كالقضية القائلة بأن «ثمة إلـٰها»، أو أن «العلة الأولى للعالم هى اللاشعور»، أو أن ثمة «قوة فاعلية هى المبدأ الموجه لسائر الكائنات الحية» لكى يقول لنا إن الفيلسوف الوضعى المنطقى لا يزعم أن أمثال هذه القضايا كاذبة، بل كل ما يريده هو أن يسائل أصحابها قائلا: «ما الذى تعنونه بهذه العبارات؟». وحين يتحدث الفلاسفة الميتافيزيقيون عن «الماهية الحقيقية للأشياء»، أو عن «الأشياء فى ذاتها»، أو عن «المنطق» أو عن «العدم»... إلخ، فإن الفيلسوف الوضعى المنطقى لا يسعه سوى الاعترافات بأن كل هذه العبارات فارغة تمامًا من كل معنى. والسبب فى ذلك أن القضايا الميتافيزيقية ليست قضايا تحليلية، كما أنها فى الوقت نفسه لا تقبل التحقيق تجريبيا، فهى لا يمكن أن تكون إلا مجرد «أشباه قضايا» Pseudo - Propositions. ومعنى هذا أن الفيلسوف الميتافيزيقى يجد نفسه مضطرًا إلى استخدام ألفاظ لا ضابط لها، ولا طائل تحتها، إن لم نقل إنها ألفاظ خاوية تمامًا من كل معنى. هذا إلى أن الميتافيزيقين واللاهوتيين يظنون أن عباراتهم تقرر أشياء، أو تحتوى على مضامين، فى حين أنها قضايا فارغة لا تشير إلى شىء، ولا تعنى شيئًا. وحين قال ديكارت — مثلا — «أنا أفكر فأنا إذن موجود»، فإنه قد توهم أن الاستعمال الوجودى لفعل الكينونة يمثل خاصية من نوع ما، ومن ثم فقد راح يتحدث عن «الفكر» بوصفه «وجودًا»، وبذلك ارتكب خطأ لفظيا جسيما.

وبالمثل، حينما قال هيدجر «إننا نعرف العدم»، فقد استخدم لفظ «العدم» كاسم، فى حين أن الكلمة لا تشير إلا إلى عملية النفى أو السلب فى مضمار المنطق. وكثيرًا ما نلتقى فى كتب الفلاسفة الميتافيزيقيين باصطلاحات هجينة كقولهم مثلا: «وجود الوجود» أو «فكر الفكر» أو ما إلى ذلك من العبارات الفارغة تمامًا من كل معنى! ولو تمهل الفيلسوف الميتافيزيقى قليلا، لأدرك أولا أن الوجود ليس محمولا (أو صفة)، وأنه ليس من حقه أن يطبق تلك الصفة على نفسها، اللهم إلا إذا كان فى إمكاننا أن نتحدث عن «طول الطول»، وهلم جرا! وفضلا عن ذلك، فإنه ليس هناك أدنى معنى لكل تلك الخلافات التى طالما قامت بين الفلاسفة حول المثالية والواقعية، والظاهرية، والوضعية، وما إلى ذلك: لأنه ليس ثمة معنى تجريبى لمشكلة المعرفة، ما دام من المستحيل تجاوز دائرة الواقعية التجريبية، أو العلو على نطاق الظواهر. وكارناب هنا يسير فى نفس الاتجاه الذى كان فتجنشتين قد شرع فى انتهاجه، وإن كان مقصده الأساسى من وراء رفض الميتافيزيقا هو العمل على تطهير العلم الطبيعى والرياضيات وعلى حين أن فتجنشتين قد دعا إلى السكوت عما لا يمكن للمرء أن يتحدث عنه، نجد أن كارناب وجماعة الوضعيين المناطقة يؤكدون أننا حين نصمت عن الميتافيزيقا، فإن ما نصمت عنه ليس بشىء أصلا! وآية ذلك أن العبارات الميتافيزيقية المزعومة هى مجرد تركيبات لغوية فارغة تتعارض مع الاستعمال الحقيقى للكلمات من جهة، وتضم فى الوقت نفسه قضايا زائفة لا تقبل التحقق التجريبى (الذى هو المعيار الأوحد لصدق القضايا التأليفية) من جهة أخرى.

والواقع أنه لا بد لنا — فيما يقول كارناب — من أن نقيم تفرقة حاسمة بين وظيفتين مختلفتين من وظائف اللغة: فإن اللغة قد تعنى شيئًا، أو قد تعبر عن بعض العواطف والرغبات. والفلسفة الكلاسيكية قد دأبت على الخلط بين هاتين الوظيفتين، مما ترتب عليه أن أصبحت ألفاظ الفلاسفة معبرة عن مجرد عواطف، لا دالة على معان. ولكن الفلاسفة الميتافيزيقيين — مع ذلك — قد ظلوا يتوهمون أن عباراتهم تمثل «قضايا» منطقية تقبل البرهنة، فى حين أنها مجرد تعبيرات عاطفية

تكشف عن انفعالات ومشاعر دفينة، ولا تنطوى على دلالات أو معان منطقية
وهنا قد يقال: «إذا كانت كل قضايا الميتافيزيقا هى مجرد أشباه قضايا، فلماذ
تمسكت الإنسانية كل هذا الأمد الطويل بنظريات الميتافيزيقيين ومذاهبهم؟»
ورد كارناب على هذا الاعتراض أن الميتافيزيقا لا تنطوى على نظريات، كما أنه
لا تشتمل على قضايا علمية، ولكنها مع ذلك «تعبر» عن شىء ما، وما هذ
«الشىء» الذى تعبر عنه سوى الشعور بالحياة. فالميتافيزيقا أقرب ما تكون إلى
الشعر، والأساطير؛ وإن كان الفارق بين الميتافيزيقى والشاعر أن الأول منهم
لا يريد أن يعترف بأن أقواله وليدة الانفعال والعاطفة فى حين أن الثانى منهم
يسلم بأن شعره أداة فنية يعبر بواسطتها عن شعوره بالحياة. والفيلسوف
الميتافيزيقى ــ فيما يقول كارناب ــ هو فريسة لوهم بالغ: لأنه إذ يصوغ عباراته
فى قالب منطقى، محاولا أن يقيمها على أسس برهانية، كثيرًا ما يتوهم أن أداته
هى العقل أو التفكير، لا الخيال أو العاطفة بينما الواقع أن تأملاته كلها لا تخرج
عن كونها أحلام شاعر ضل سبيله! وهذا الوهم الذى سيطر على عقول
الكثيرين، لم يستطع أن يجد سبيله إلى عقل نيتشة ــ أكبر فيلسوف عرفه العصر
الحديث ــ فلم يجد نيتشة حرجًا فى أن يصوغ فلسفته على صورة أشعار أودعها
كتابه: «هكذا قال زرادشت»، وبذلك اعترف ــ ضمنا ــ بأن الفلسفة تعبير
عن الشعور بالحياة...

والحق أن الموسيقى أقدر من الفلسفة على التعبير عن الشعور بالحياة: لأن لديه
من جهة وسائط أنقى، ولأنها من جهة أخرى متحررة تمامًا من كل ما هو
موضوعى. فهذا الشعور التوافقى بالحياة، الذى يريد الميتافيزيقى أن يترجم عنه
بمذهبه الواحدى، يتجلى بصورة أوضح فى موسيقى موتسارت Mozart. وهذ
الشعور البطولى بالصراع أو الجهاد، الذى يعبر عنه الميتافيزيقى بمذهبه الثنائى، إنم
يدلنا على أن الموهبة الموسيقية معدومة لدى الفيلسوف، فهو لا يملك عبقرية
بتهوفن (مثلا) حتى يستطيع أن يتحرك فى الوسط الملائم له. ومعنى هذا أن
الميتافيزيقيين ــ فى واقع الأمر ــ ليسوا إلا موسيقيين قد عدموا كل موهبة

موسيقية؛ فهم يحاولون التعويض عن هذا النقص بما لديهم من ميل شديد نحو العمل فى مجال النظريات، والاتجاه نحو التأليف بين الأفكار والمفاهيم. وبينما يعبر الموسيقار بانسجام عن شعوره بالحياة، يظل الميتافيزيقى عاجزًا عن التعبير بمفاهيمه وأنظاره العقلية عن ذلك الشعور الحيوى. وبدلا من أن يستخدم عقله فى مجاله الصحيح (ألا وهو مجال العلم) أو بدلا من أن يوجه نحو الفن حاجته إلى التعبير، يصر الميتافيزيقى على الخلط بين الميلين، فلا يكاد عمله الفلسفى يضيف شيئًا إلى عالم المعرفة، ولا يقوى فى الوقت نفسه على تزويد شعورنا بالحياة، اللهم إلا بتعبير قاصر شديد النقص[١].

موقف كارناب من الأخلاق والعلوم المعيارية

إذا كان فتجنشتين قد استبعد فى «رسالته المنطقية الفلسفية» شتى النظريات التقليدية فى الأخلاق، فإن كارناب أيضا يوافقه على القول بأنه لا يمكن أن تكون ثمة قضايا أخلاقية. والحق أن الفلسفة الأخلاقية التقليدية ـــ فيما يقول كارناب ـــ لا تنطوى على أى بحث فى الوقائع، بل هى: بحث مزعوم فيما هو خير وما هو شر، أعنى فيما يصح عمله وما لا يجوز عمله. ولو أننا نظرنا إلى العبارات الأخلاقية على أنها تعبر عن «قضايا»، لكان فى وسعنا أن نقول إنها لا تعبر عن أى شىء قابل للتحقق تجريبيًا. وتبعًا لذلك، فإننا لو نظرنا إلى العبارات الأخلاقية على هذا النحو، لكان علينا أن نقول إنها عبارات ميتافيزيقية خالية من كل معنى. ولكن ربما كان التفسير المعقول لهذه العبارات هو أن يقال إنها تعبر عن رغبات أو أوامر أو وصايا. ويضرب لنا كارناب مثلا فيقول إن العبارة الأخلاقية التى تقول: «إن القتل جريمة» قد خدعت الكثيرين بسبب مظهرها اللغوى، فظن الفلاسفة (مثلا) أنها قضية تنطوى على حكم، فى حين أنها لا تخرج عن كونها مجرد «وصية» أو «أمر» يشبه قولنا: «لا تقتل». صحيح أننا هنا بإزاء وصية مستترة، ولكننا لا نستطيع أن نقول ـــ على أية حال ـــ إننا بصدد قضية منطقية

(١) Carnap : “**La Science et la Métaphysique**”, 1934, p. 44.

تقبل الصدق أو الكذب . وعلى حين أن «الأوامر» لا يمكن أن تعد صادقة أو كاذبة ، وبالتالى فإنها لا تمثل «قضايا» أصلا ، نجد أن فلاسفة الأخلاق قد توهموا أن أحكام القيمة هى قضايا حقيقية ، فراحوا يجهدون أنفسهم بالبرهنة على صدقها أو كذبها . وفات هؤلاء أن أى «حكم قيمة» لا يزيد عن كونه «وصية» أو «أمرًا» مستترًا خلف صيغة لغوية خداعة ! حقًا إن لأمثال هذه الأحكام الأخلاقية أثرًا لا يجحد على أفعال البشر ، ولكن هذا الأثر فى حد ذاته لا يمكن أن يعد صادقًا أو كاذبًا . ومعنى هذا أن العبارات الأخلاقية لا تقرر شيئا ، ولا تشير إلى أى شىء ، فلا سبيل إذن إلى تقديم أى برهان إثبات أو برهان نفى ، على صحتها أو كذبها(١) .

وكارناب — مثله فى ذلك كمثل غيره من فلاسفة الوضعية المنطقية — لا يرى فى الأحكام الأخلاقية سوى مجرد تعبير عن بعض الانفعالات أو العواطف . فليس لقضايا الأخلاق أى معنى نظرى أو عرفانى ، بل هى أوامر أو وصايا عامرة بالشحنات الوجدانية أو العاطفية . وإذا كان كارناب يرفض التسليم بأحكام القيمة ، فذلك لأنه يرى أن جعل القيمة معيارًا ، ينطوى بالضرورة على تجاوز لدائرة التجربة التى هى محك كل شىء . وما دامت الأحكام الأخلاقية والجمالية بعيدة كل البعد عن أن تكون أحكامًا تجريبية قائمة على الواقع ، فإنها لا يمكن إلا أن تكون عبارات خالية تمامًا من كل معنى . ومن هنا فإن كارناب يرفض سائر العلوم المعيارية ، كما رفض من قبل «علم ما بعد الطبيعة» (أو الميتافيزيقا) . وقد سبق لنا أن رأينا كيف رفض كارناب أيضًا «مبعث المعرفة» ، بحجة أنه مزيج من المنطق وعلم النفس . ولكن فيلسوفنا يقر بأن ثمة مجالا مشروعًا من مجالات علم النفس ، ألا وهو ذلك المجال التجريبى العلمى الذى يخرج بطبيعته عن دائرة اختصاص الفيلسوف . فليس على الفيلسوف إذن سوى أن يستبقى لنفسه دائرة المنطق ، لكى يدع دائرة علم النفس للسلوكيين . وحين يكون الفيلسوف قد استبعد من دائرة اختصاصه كلا من الميتافيزيقا ، والأخلاق ، وعلم الجمال ، وعلم النفس ، ومبحث المعرفة ، فسيجد أن

---

(١) R. Carnap : **"Philosophy and Logical Syntax."**, London, 1935, pp. 24 – 25.

المهمة الوحيدة التى أصبحت تقع على عاتقه هى مهمة التحليل المنطقى للغة العلم. ولهذا يقرر كارناب بصراحة أن المهمة الوحيدة للفلسفة هى التحليل المنطقى، منظورًا إليه باعتباره بحثًا فى التركيب المنطقى للغة.

التركيب المنطقى والدراسة الفلسفية العامة للغة

ولكن، ماذا يعنى كارناب بعبارة «التركيب المنطقى»؟ هذا ما يوضحه لنا إمام «الوضعية المنطقية» فى كتابه «أسس المنطق والرياضيات» (سنة ١٩٣٩) حيث نراه يقسم الدراسة الفلسفية العامة للغة (وهى ما يطلق عليه فيلسوفنا اسم «السميوطيقا» Semiotic) إلى ثلاثة أقسام: البرجماطيقيات Pragmatics والسيمانطيقيات: Semantics، ثم التركيب أو البناء Syntax. والتمييز الذى يعنينا هنا بصفة خاصة هو التمييز الذى يقيمه كارناب بين لغة تدور حول اللغة ولغة أخرى لا تدور حول اللغة. فحينما ينطق المرء بعبارة كهذه التى تقول: «إن الكرة حمراء»، يكون قد استخدم جملة لغوية يتحدث فيها عن العالم الواقعى (أو غير اللغوى) ما دامت عبارته تنبئنا بشىء عن الكرة. ولكن فى استطاعة المرء من بعد أن يعود فيتحدث عن القضية، التى تشير إلى الكرة الحمراء فيقول (مثلا): «إن القضية القائلة بأن الكرة حمراء تتضمن ثلاثة ألفاظ». وفى هذه الحالة لا تكون القضية التى نحن بإزائها قضية تدور حول موضوع أو موضوعات» ما (كالكرات الحمر مثلا) بل مجرد قضية تدور حول اللغة نفسها. واللغة التى تدور حول اللغة هى ما يسميه كارناب باسم «ما وراء اللغة» Meta-language، فى حين أن اللغة التى تدور حول موضوعات هى ما يسميه فيلسوفنا باسم «لغة الموضوع» Object-language. وحين يتحدث كارناب عن «السميوطيقا» Semiotic فإنه يعنى بها تلك النظرية العامة فى «لغة الموضوع» على نحو ما يمكن صياغتها فى عبارات «ما وراء اللغة». ولكن للسميوطيقا ثلاثة فروع: البرجماطيقيات، والسيمانطيقيات، والتركيب أو البناء. والفرع الأول منها هو عبارة عن دراسة تجريبية لعناصر ثلاثة يمكن التمييز بينها فى نطاق عملية استخدام أية لغة من اللغات، ألا وهى: العلامات اللفظية، والمعانى

(أو ما يسميه كارناب باسم الدلالات Designata) التى تنطوى عليها تلك العلامات ثم المستخدمون لتلك العلامات. والدراسة البرجماطيقية للغة تشتمل على هذه العناصر الثلاثة جميعًا. ولو شئنا أن نبسط الأمور، لكان فى وسعنا أن نقول إن مهمة هذه الدراسة البرجماطيقية تشبه من بعض الوجوه ذلك النشاط الذى يضطلع به عالم الأنثروبولوجيا حين يكون قاموسًا (أو معجمًا) للقبيلة التى يدرسها. فالباحث الأنثروبولوجى يقوم بدراسة الطريقة التى يصطنعها رجال القبيلة فى استخدامهم للكلمات، ويعمد إلى تسجيل أساليبهم فى هجاية الألفاظ والتأليف بينها، كما يحرص على معرفة المعانى أو الدلالات التى تشير إليها ألفاظهم... إلخ.

وأما «الدراسة السيمانطيقية» فهى عبارة عن عملية تجريد نقوم بها إبتداء من «الدراسة البرجماطيقية». والباحث السيمانطيقى يحصر كل اهتمامه فى الألفاظ أو العلامات، مع العناية فى الوقت نفسه بدلالاتها أو معانيها. ومعنى هذا أن الدراسة السيمانطيقية لا توجه اهتمامها إلى الناطقين باللغة أو المستخدمين للكلمات، بل هى تركز كل انتباهها حول العلامات ودلالاتها. ولا يرى كارناب مانعًا من القول بوجود ضربين من السيمانطيقا: سيمانطيقا وصفية هى عبارة عن دراسة تجريبية للعلامات ومعانيها الواقعية المستخدمة بالفعل فى الاستعمال العادى (أو الشعبى) من جهة، وسيمانطيقا محضة (أو خالصة) لا يمكن اعتبارها دراسة تجريبية، بل هى دراسة معيارية تضع قواعد العلامات وتحدد معانيها الصحيحة، من جهة أخرى. وحين يتحدث كارناب عن نسق أو نظام سيمانطيقى خالص، فإنه يعنى به لغة اصطناعية تتكون من قواعد محددة تنص على بعض الدلالات، وتشير إلى مجموعة من العلامات اللغوية. ويضرب لنا كارناب مثلا لعبارة (أو جملة) سيمانطيقية صرفة، فيقول إن العبارة القائلة بأن «الصفة اللفظية» واسع «تشير إلى خاصية الاتساع بالمعنى المادى» هى عبارة سيمانطيقية صرفة تبين لنا كيف ينبغى أن تستخدم كلمة «واسع» فى نطاق لغة إصطناعية معلومة. فلو أننا تحدثنا مثلا عن «مستوى واسع» أو «رتبة واسعة»، لكان هذا التعبير اللغوى تعبيرًا

خاطئًا فى نطاق «النسق السيمانطيقى» الذى وردت فيه القاعدة السابقة.

وأما «التركيب» أو «البناء اللغوى»: Syntax فهو يمثل فى نظر كارناب درجة أعلى من درجات التجريد. وعلى حين أن الدراسة البرجماطيقية تشتمل على عناصر ثلاثة هى: العلامات، والدلالات، والأشخاص الذين يستخدمون تلك العلامات، تجىء الدراسة السيمانطيقية فتسقط من حسابها هؤلاء الأشخاص الناطقين بالألفاظ، لكى تركز كل انتباهها حول العلامات ودلالاتها، فى حين يعمد البحث البنائى أو التركيبى إلى إغفال دلالات العلامات، وتجاهل القائمين على استخدام تلك العلامات، من أجل التوقف عند «**العلامات**» وحدها، مع الاهتمام بدراسة «القواعد» التى يمكن بمقتضاها التأليف بين تلك العلامات وتداولها. ولو كان لنا — مرة أخرى — أن نقوم بعملية تبسيط، لكان فى وسعنا أن نقول إن موضوع «البحث البنائى» (أو التركيبى) هو القواعد التقليدية للاستنباط المنطقى، على شرط أن نضيف إلى ذلك أن القواعد هنا قد صيغت على نحو أكثر تجريدًا وأمعن فى الشكلية، مما درجت عليه العادة. وهكذا قد يكون فى وسعنا أن نقرر أن الدراسة البرجماطيقية هى أشبه ما تكون بعملية وضع معجم للاستعمال العادى، فى حين أن الدراسة السيمانطيقية هى أشبه ما تكون بعملية تحديد التعريفات الدقيقة الواضحة للألفاظ، فى مؤلف اصطلاحى أو رسالة تكنيكية خاصة، بينما الدراسة التركيبية هى أشبه ما تكون بعملية تكوين لجهاز شكلى (أو مجموعة صورية) من القواعد المنطقية.

ولا يتسع المقام هنا للخوض فى التحليلات المسهبة التى قدمها لنا كارناب فى كتابه «الفلسفة والتركيب المنطقى»، خصوصًا فيما يتعلق بفهمه لطبيعة العملية التركيبية أو البنائية فى مضمار اللغة، وإنما حسبنا أن نقول إن «التركيب» عنده نظرية شكلية (أو صورية) صرفة. ومعنى هذا أنه ليس من شأن الدراسة التركيبية أن تخوض فى معانى الكلمات أو دلالات العلامات، بل هى لا بد من أن تحصر نفسها فى مجال خاص محدد، ألا وهو أشكال الألفاظ أو صور العلامات. وبعبارة أخرى، لا بد للدراسة التركيبية من الاقتصار على البحث فى القواعد التى

تنص على طرق التأليف بين العلامات وتداولها، مع العلم بأن «العلامات» هنا لا تزيد عن كونها مجرد أشكال أو رسوم أو أصوات. غير أن كارناب يقسم القواعد التى تنطوى عليها هذه النظرية الصورية المحضة إلى نوعين: قواعد تكوين أو صياغة Formation Rules وقواعد تحويل أو تعديل: Transformation Rules وقواعد الصياغة أو التكوين هى فى الواقع تلك القواعد التى تحدد ما ينبغى اعتباره «جملة سليمة». ونحن نلتزم فى العادة قواعد صياغة ضمنية تشتمل عليها كل لغة من اللغات. وليست القواعد التى ينص عليها كارناب سوى صيغة صريحة لتلك القواعد المتبعة عادة فى اللغة الإنجليزية. وأما قواعد التحويل والتعديل فهى تحدد ضروب التداول أو التعامل التى يمكن القيام بها، ابتداء من العبارات السابقة (ذات الصياغة السليمة) التى توصلنا إليها عن طريق قواعد التكوين أو الصياغة. وليست قواعد التحويل سوى قواعد الاستنباط المنطقى، معبرًا عنها بلغة التركيب النحوى. وكارناب يقرر فى هذا الموضع أن الحدين البدائيين فى عملية التركيب المنطقى هما «الجملة» و«النتيجة المباشرة». ومعنى هذا أن مهمة التركيب مزدوجة: فهناك من جهة عملية تحديد الجمل السليمة، وهناك من جهة أخرى عمليات استخلاص النتائج المنطقية المترتبة عليها. وفضلا عن ذلك، فإن هناك حدودًا تركيبية أخرى يهتم كارناب بالإفاضة فى شرحها، مثل كلمة «صحيح» أو «شرعى» Valid التى تكاد تساوى عنده كلمة «تحصيل حاصل»، وكلمة «غير صحيح» أو «غير شرعى» Contra valid التى تكاد تساوى عنده مفهوم «التناقض الذاتى». وهاتان الفئتان من الجمل (الصحيحة وغير الصحيحة) تكونان فى نظره فئة «الجمل المحددة» Determinate، فى حين أن كل ما عداها «جمل غير محددة»: Indeterminate.

والمتأمل فى طريقة معالجة كارناب لمسائل المنطق التقليدى، يلاحظ أنه يحاول أن يستعيض عن العديد من التقسيمات الكلاسيكية بتقسيمات أخرى جديدة، فضلا عن أنه يحرص على تجنب الحدين المنطقيين الأساسيين «صادق» و«كاذب» نظرًا لأن هذين الحدين يتوقفان على مسألة معنى القضايا التى يقال عنها إنها

صادقة أو كاذبة. هذا إلى أننا نجده يستبدل بمفهوم «التضمن» أو «الاستغراق» Implication المستخدم عادة فى المنطق الصورى، مفهوم «النتائج المباشرة». ولما كان كارناب قد اعتبر «التركيب» نظرية شكلية أو صورية، فليس بدعًا أن نجده يعمد إلى وصف اللغة وتحديد قواعدها ووضع أساليب تداولها، دون الاهتمام بمسألة معنى الكلمات والجمل، وبالتالى دون توجيه أدنى انتباه إلى الموضوعات التى تدور حولها اللغة. ومعنى هذا أن كارناب لا يعالج فى دراسته مسائل الفيزياء أو الكيمياء أو علم الأحياء، بل هو يقصر كل اهتمامه على عملية تداول بعض الرموز، ألا وهى تلك الرموز التى يمكن أن تنسب إليها فيما بعد بعض المعانى، بحيث تصبح كلمات وجملا فى نظرية من نظريات الكيمياء أو الفيزياء أو علم الأحياء. ولكن المهم — فيما يقول كارناب — أننا قد أقمنا تفرقة واضحة بين عمل الفيلسوف المنطقى من جهة، وعمل العالم من جهة أخرى. وعلاوة على ذلك، فإن الفيلسوف — المنطقى حين يدع جانبًا معانى الكلمات والعبارات، فإنه يستطيع عندئذ أن يركز كل اهتمامه حول المسائل المنطقية الصرفة، متجنبا بذلك تلك المآزق أو الورطات التى طالما وقفت عائقًا فى سبيل تقدم العلوم. وليس من شك فى أن الفيلسوف المنطقى حين يقصر نشاطه على الاهتمام بتحليل اللغة وتوضيح الرموز المنطقية، فإنه يقدم خدمة كبرى للعالم نفسه، إذ يكشف عن الأخطاء العديدة والأخطار الكثيرة التى طالما تعرضت لها الفلسفة التقليدية(١).

« الجمل الموضوعية الزائفة » ومشكلة « الكليات »

ولو أننا أردنا الآن أن نحدد بدقة موقف كارناب من الفلسفة التقليدية، لكان علينا أن نتوقف عندما اصطلح فيلسوفنا على تسميته باسم «الجمل الموضوعية الزائفة». وكارناب يقرر فى هذا الصدد أن العديد من المآزق التى طالما وقع فيها الفلاسفة، يرجع إلى أنهم قد عمدوا إلى التأليف بين محمولات (أو صفات) ذات

(١) Carnap : "Philosophy and Logical Syntax", 1935, Ch. II.

علاقات لغوية سليمة، وموضوعات خارجة تمامًا على التركيب اللغوى الصحيح. والنتيجة التى يتوصل إليها فى العادة أمثال هؤلاء الفلاسفة إنما هى الخلط بين الأحكام المصاغة بلغة الموضوع، والأحكام المصاغة بعبارات «ما وراء اللغة». وليس من شك فى أن هذا الخلط هو المسئول عن انتشار العديد من الخلافات الفلسفية حول بعض مشكلات الميتافيزيقا الكلاسيكية، مثل مشكلة «الكليات». وكارناب يضع بين أيدينا نموذجًا لهذا الخلط، فيقول إن العبارة القائلة بأن «الوردة حمراء» هى جملة موضوعية حقيقية، صيغت على الطريقة المادية فى الحديث. وأما العبارة القائلة بأن «الوردة شىء» فهى شبه جملة موضوعية[1]. وأما العبارة القائلة بأن «كلمة وردة هى كلمة تشير إلى شىء» فهى جملة سليمة لغويا، ولكنها قد صيغت على الطريقة الصورية فى الحديث. والمتأمل فى العبارة الأولى من هذه العبارات الثلاث، يلاحظ أنها لا تثير أى خلاف: لأنها جملة حسية يفهمها كل شخص منا، ويعرف السبيل إلى استخدامها. وكذلك لا موضع للخلاف حول العبارة الثالثة، وإن كانت الغالبية العظمى من الناس لا تنطق بأمثال هذه العبارة. وأما حين ينطق بعض فلاسفة اللغة بعبارة من هذا القبيل، فإننا نفهم ما يقولون، ونعرف أنهم يهدفون من وراء ذلك إلى تجنب الغموض والتماس المزيد من الوضوح. ولكن الفلاسفة — لسوء الحظ — طالما اصطنعوا فى تعبيراتهم الطريقة الثانية من طرق التعبير، متوهمين بذلك أنهم يتحدثون بالفعل عن «موضوعات»، فى حين أن العبارة الثانية لا تنبئنا فى الحقيقة بأى شىء عن الوردة! ومثل هذا الحديث الغامض عن «أشياء» أو «كائنات» مزعومة هو الأصل فى تلك المناقشات الميتافيزيقية العقيمة التى طالما ثارت بين الفلاسفة حول «المعانى» أو «الكليات». وإذا كان من حقنا أن نتكلم مع الرجل العادى عن الورود الحمر، أو أن نتكلم مع فيلسوف اللغة عن الألفاظ التى تشير إلى أشياء، فإنه ليس من حقنا على الإطلاق أن نتحدث مع

(١) أو مثل قولنا: «إن خمسة ليست شيئا، بل عددًا»، كما يقول كارناب نفسه فى موضع آخر.

القصد أو التصويب : بمعنى أن الفكر يتجه دائمًا نحو موضوع عال على الفعل الذى يكونه ، فإن نظرية البداهة عند هوسرل تتخذ طابعًا جديدًا يتلاءم مع هذه النظرة القصدية إلى الوعى أو الشعور . وهنا يقرر فيلسوفنا أن عملية «التصويب» أو «القصد» تحتمل أشكالا عدة وتتخذ أنماطا مختلفة ، تقابلها أشكال عدة وأنماط مختلفة من «البداهات» أو «البينات». فليس فى وسعنا أن نتطلب مثلا من أية معرفة حسية أو من أى تذكار من التذكارات أن يمتلك «بداهة» أو «بينة» من نفس نوع «البداهة» أو «البينة» التى تنطوى عليها علاقة ما بين بعض الموجودات الرياضية أو التى يشتمل عليها أى قانون فيزيائى . وإنما لا بد لنا من أن نسلم بأن لكل مجال من مجالات الواقع نمطه الخاص من «البداهة» أو «البينة» ، ما دامت البداهة هى دائمًا عملية تحقيق لضروب «القصد» أو «التصويب» التى تكون عندئذ قد امتلأت بضرب من «الحدوس» المقابلة لها. ومعنى هذا أن من شأن «القصد» الممتلئ أن يستحيل إلى «بداهة» ، أو أن يفضى بالأخرى إلى «بداهة» . ولكن، كما أن لكل مجال من مجالات الواقع بداهته الخاصة ، فإن الملاحظ أيضًا أنه ليس من شأن أى فكر أن يبلغ من أول وهلة «البداهة» التى تؤهله لها طبيعته الخاصة ، أو ماهية الموضوع الذى يستهدفه . وهوسرل هنا يفترق عن ديكارت : لأن الفيلسوف الفرنسى كان يقول بإمكان إدراك البداهة فى لحظة آنية سريعة ، بينما نجد الفيلسوف الألمانى يرفض بشدة هذه النزعة الآنية فى تصور «البداهة» . ولا غرو ، فإن هوسرل يقرر أن البداهات لا يمكن أن تتكون إلا بطريقة تدريجية ، بدليل أننا قد لا نصل إلا إلى نظرة جزئية نلم فيها بجانب واحد من جوانب الموضوع أو العلاقة ... إلخ . وهنا تتم عملية الاكتشاف الكلى للموضوع أو العلاقة رويدًا رويدًا ، ويكون اتضاح الماهية ثمرة لعملية بطيئة ألا وهى عملية تصحيح أو نقد البداهات الأولى ، أو عملية التثبت أو التحقق من البينات الأولية . ومثل هذا «التحقق» هو وحده الذى يسمح لنا عندئذ بالانتقال إلى بداهات أكمل أو بينات أوفى . ومن هذا يتبين لنا أن مذهب هوسرل فى «البداهة» لا يتعارض تمامًا مع كل نزعة تكوينية : Génétisme ، مما يفسر لنا السر فى اعتناق

«منهج التغيير التخيلى» أو منهج «التنويع الحر فى نطاق المخيلة». وهنا تنكشف لنا علاقات جديدة بين «المجرد» و«المجسم» أو «العينى»، فنجد هوسرل يقرر أن الصفات العرضية التى تتلبس بالموضوعات إنما هى وحدها«المجردة»، نظرًا لأنه ليس من شأنها أن تظل باقية ثابتة، فهى بالتالى «تجريدات» لا يمكن أن تعد أساسية جوهرية أو هى — على حد تعبير هوسرل — مضامين ناقصة أو مفتقرة. وأما الماهيات — على العكس من ذلك — فهى «حقائق عينية» تظل قائمة، وتعبر عن «وقائع مستقلة» أو «مضامين حقيقية» قائمة بذاتها. ومن هنا فإن هوسرل يؤكد أن الماهية ليست «حقيقة مجردة»، بل «حقيقة عينية»، إن لم نقل بأنها تملك مضمونًا يمكن أن يكون ماديا. وعلى الرغم من أن هوسرل يقول بنوع من الحدس أو العيان الذى يمكن عن طريقه رؤية تلك الماهيات، إلا أنه لا ينسب إلى هذا الحدس طابعًا مباشرًا، بل هو يرى فيه «نقطة وصول» وينتهى إليها المرء بعد استعداد طويل وبحث شاق، فينسب بذلك إلى التفكير أو التأمل، دورًا هاما فى عملية إدراك الماهيات. ولئن كان البعض قد شاء أن يقرب حدس هوسرل من حدس برجسون (على اعتبار أن كلا منهما لا يخلو عن طابع ذهنى أو تأملى) — إلا أن «الحدس الهوسرلى» لا ينصب على «الزمان»، كالحدس البرجسونى، بل هو حدس ينصب على «ماهيات خارجة عن الزمان». وعلى حين أن فلسفة برجسون قد بقيت فلسفة ديناميكية ترفض شتى الأفكار الجامدة والتصورات المتحجرة، نجد أن رؤية الماهيات عند هوسرل قد اقترنت بضرب من العودة إلى الثبات أو عدم القابلية للتغير: L' immutabilité.

بيد أن بيت القصيد فى الفنومنولوچيا ليس هو هذا المنهج الذى أراد هوسرل أن يضعه للوصول إلى الماهيات، بل هو نظرية «التحقق» التى أراد هوسرل من ورائها توفير البينات اللازمة أو البداهات المطلوبة لتحقق الحدس الذهنى. فليست البداهة فى رأى صاحب الفينومنولوچيا «ضمانًا» يكفل الحقيقة، بل هى مجرد علامة أو قرينة على الحقيقة؛ علامة أو قرينة تقبل التعديل والتصحيح والنقد والتكملة المستمرة. ولما كان جوهر عملية التفكير — فى نظر هوسرل — إنما هو

«العنصر الثابت» الذى يظل باقيًا فى وجه الكثرة اللامتناهية من الخبرات الفردية. وهنا تظهر الثورة الكبرى التى أحدثتها الفنومنولوچيا فى عالم الفلسفة، حينما اكتشف منذ البداية ثراء مفهوم «الدلالة» فحاولت أن تضع «فلسفة المعنى» فى مقابل فلسفة التفسير بالعلة. والحق أنه حتى حينما يظهرنا التحليل العلى أو التكوينى على أن هذه «الصورة» Eidos أو تلك يمكن أن ترد فى الواقع إلى اعتبارات تجريبية صرفة، فإن من المؤكد مع ذلك أن الفعل الذى تشتمل عليه هذه العملية التحليلية نفسها يخفى وراءه معنى شائعًا يدركه المحلل حين يتعقل تلك «الصورة» أو «الماهية» بوصفها صورة خالصة، مستقلة عن أية عرضية حادثة أو أية زمانية أكيدة. وتبعًا لذلك فإنه لا بد من إقامة علم جديد تكون مهمته الكشف عن «الماهيات»، أو الوقوف على دلالات الأفعال التى بمقتضاها يتم وضع «المعطيات» أو «موضوعات الشعور». وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن الفينومنولوچيا هى أولا وقبل كل شيء ماهيات(١). والماهية عند هوسرل إنما هى الشرط الضرورى للوجود: فهى بناء أساسى يتميز عن كل من «الصورة النوعية» و«المفهوم»، نظرًا لأنها تملك من «المثالية» Idéalité و«الثبات» ما يجعل منها موضوعًا لعلم حقيقى. ولا سبيل لنا إلى بلوغ «الماهية»، اللهم إلا إذا حاولنا استبعاد الصفات (أو المحمولات) العرضية للموضوع، من أجل الكشف عن تلك الصفات التى يؤدى محوها إلى اختفاء الموضوع نفسه. ولكن لما كان من غير الممكن لهذا «المحو» أن يتحقق من خلال تجربة واحدة فإنه لا بد لنا من أن نعدد — ولو على سبيل التخيل — تلك المظاهر المتنوعة التى يبدو لنا «الموضوع» على نحوها، حتى نقف على ما يظل منها قائمًا، أو يبقى ثابتًا، على الرغم من كل تغير. وحينما نصل إلى هذا «الباقى» الذى لو حذف، لأدى حذفه إلى القضاء على الموضوع نفسه، فهنالك نكون قد شرعنا فى تحديد «الماهية». ومعنى هذا أننا هنا بإزاء منهج جديد نستطيع عن طريقه أن نقف على صميم بناء الماهية، ألا وهو

---

(١) Cf. Levinas: **"La théorie de l'intuition dans la phénoménologie**, Paris, Alcan, 1950, Ch. I.

السيكولوچية على حق، لكان للقوانين المنطقية نفس الطابع الغامض المبهم الذى تتسم به القوانين السيكولوچية، وبالتالى لصارت مجرد قوانين احتمالية تفترض سلفًا وجود «الظواهر النفسية» وهذا محال. وتبعًا لذلك فإننا لا بد أن نسلم بأن القوانين المنطقية تنتمى إلى نظام آخر مختلف كل الاختلاف، ما دامت هذه القوانين ــ بطبيعتها ــ قوانين مثالية أولية (أى سابقة على التجربة): â priori. هذا إلى أن النزعة السيكولوچية تشوه معنى القوانين المنطقية تشويهًا بالغًا: لأنه ليس لهذه القوانين أى شأن بالفكر والحكم وما إلى ذلك، بل هى قوانين تنصب على شىء أو أشياء ذات صبغة موضوعية. وآية ذلك أن موضوع المنطق ليس هو الحكم العينى الذى يصدره شخص ما، بل هو مضمون هذا الحكم، أو دلالته أعنى ذلك «المعنى» الذى ينتمى إلى عالم مثالى، أو يندرج تحت نظام ماهوى ثم ينتقل هوسرل بعد ذلك إلى النزعة الاسمية فيحمل على نظرتها الخاصة إلى «التجريد»، ويبين لنا أنه لا شأن للكلى على الإطلاق بما يسمونه «التمثيل العام». ونحن حين ندرك مثلا أى حد من الحدود الرياضية، فإن ما «نتمثله» فى هذه الحالة ليس هو بيت القصيد. وقد بقى لوك وهيوم وأتباعهما عاجزين عن فهم «الأفكار ــ الموضوعات» فجعلوا من «الكلى» مجرد «صورة ذهنية» قاصرة، فى حين أن «الكلى» هو فى الحقيقة موضوع من نوع خاص، موضوع يملك «مضمونا» مثاليًا كليًا(١).

هل تكون الفنومنولوچيا «فلسفة ماهيات»؟

مما تقدم يتبين لنا أن للمنطق ــ فى نظر هوسرل ــ مجالا خاصا، ألا وهو مجال المعانى أو الدلالات. والواقع أننا حينما ندرك معنى أى اسم أو أية صفة، فإن ما يعبر عنه هذا الحد أو ذاك لا يمكن أن يعد ــ بأى حال من الأحوال ــ جزءًا من الفعل المقابل الذى يضطلع به الذهن، وإنما نحن هنا بإزاء «دلالة» تمثل

(١) Bochenski: "La Philosophie Contemporaine en Europe". Paris, Payot, 1947, p. 112.

الأخيرة، نجد أن هوسرل قد أراد لنقده أن يكون أشد أصالة وأعمق مدى، فانطلق من نقد النزعات النفسانية المتطرفة وغيرها من النزعات البرجماتية والارتيابية والنسبية، إلى مجالات أوسع وأعمق رويدًا رويدًا، حتى امتد بنقده إلى الأصول الأولى للعلم بصفة عامة.

نقد الفينومنولوچيا للنزعات الاسمية

وقد قدم لنا هوسرل فى كتابه «مباحث منطقية» نقدًا كثيفًا للنزعات الاسمية، سواء اتخذت هذه النزعات لنفسها طابع «الفلسفة التجريبية» أم طابع «الفلسفة السيكولوجية»... إلخ. والواقع أن الفلاسفة الاسميين ـــ منذ عهد لوك وهيوم حتى نهاية القرن التاسع عشر ـــ قد نظروا إلى القوانين المنطقية على أنها مجرد تعميمات تجريبية واستقرائية، على غرار تعميمات العلوم الفيزيائية والطبيعية، كما اعتبروا «الكلى» مجرد «تمثيل تخطيطى»(١). وأما هوسرل فإنه يريد أن يبين لنا أن القوانين المنطقية ليست بأى حال من الأحوال مجرد «قواعد»، وأن المنطق ليس «علمًا معياريًا» على الإطلاق، وإن كان يصلح ـــ مثله فى ذلك كمثل غيره من العلوم النظرية ـــ دعامة لمذهب معيارى. والحق أن القانون المنطقى لا ينبئنا بشىء عما ينبغى أن يكون، بل هو يحدثنا فقط عما هو كائن فى صميم الوجود. ولنضرب لذلك مثلا فنقول: إن قانون التناقض لا ينص على أن من غير الممكن إصدار حكمين متناقضين أو النطق بعبارتين متناقضتين، بل هو ينص فقط على أنه لا يمكن أن تكون لشىء واحد بعينه خاصيتان متناقضتان فيما بينهما. ثم ينتقل بعد ذلك صاحب الفلسفة الفينومنولوچية إلى النزعة السيكولوچية المتطرفة، فيحمل عليها حملة شعواء، نظرًا لأنها تريد أن تجعل من المنطق مجرد فرع من فروع علم النفس، وكأن الماهية الذهنية لأية قضية من القضايا المنطقية يمكن أن ترتد إلى البواعث الذاتية التى صاحبتها، أو كأن «معنى» أية عبارة من العبارات لا يملك أى استقلال بالنسبة إلى مجرى الشعور الذى اقترن به! ولو كانت النزعة

---

(١) Représentation schématique.

المذهب، فإن عددًا غير قليل منهم — ومن بينهم فلاسفة الوجودية على الخصوص — قد أخذوا بالمنهج الفنومنولوچى، كما اصطنعه آخرون فى بعض مجالات العلوم الإنسانية.

وربما كان أعجب ما فى فلسفة هوسرل أن صاحبها قد انطلق من نقد النزعات السيكولوچية المتطرفة، والاتجاهات النسبية المتعددة، مؤكدًا ضرورة الأخذ بالاتجاه المنطقى الذى يقول باستقلال الأشكال المنطقية عن المضمون الفعلى للأفكار، وهو ما حذا بالبعض إلى اعتباره أفلاطونى النزعة، إلا أنه لم يلبث أن عاد فى تأملاته الديكارتية وأفكاره عن الفينومنولوچيا (الجزآن الثانى والثالث) إلى فلسفة «ترنسندنتالية». وحسبنا أن نعود إلى الدور الذى نسبه هوسرل فى مقاله عن «أزمة العلوم الأوروبية» إلى كل من ديكارت، وهيوم، والفلاسفة التجريبيين الإنجليز بصفة عامة، ثم كانط، لكى نتحقق من التغير الكبير الذى طرأ على وجهة نظر هوسرل إلى مشكلة المعرفة. والحق أن النشاط الفلسفى الذى اضطلع به هوسرل لا يمكن أن يفهم إلا باعتباره نقدًا للمعرفة: أعنى للعلوم التى كانت قائمة فى عصره، ولطرائقها الخاصة فى المعرفة، مع رغبة عارمة فى البحث عن أساس متين لمعرفة جديدة، ولعلم فلسفى بمعنى الكلمة: علم يملك وعيًا تامًا بشتى المسائل التى يطرحها، وكافة المشكلات التى ينشد حلها، ويدرك إدراكًا صحيحًا مدى شرعية الدعاوى التى يتطلبها، وبالتالى معنى الجهد الذى يقوم به.

ومن هنا فإن السؤال الحقيقى الذى طالما حرص هوسرل على الإجابة عنه هو: ماذا تعنى المعرفة؟ أو ماذا عسى تكون معرفة الحقيقة؟ أو ما الذى يمكن أن يكفل لنا البداهة الشاملة، واليقين المطلق، والبينة القاطعة، المحققة لكل مطالب الذهن؟ وليس من شك فى أن هذا السؤال يعيد إلى أذهاننا سؤال ديكارت أو كانط، وإن كانت حالة العلم والفلسفة فى عصر هوسرل مختلفة كل الاختلاف عن حالة العلم والفلسفة فى عصر ديكارت أو فى عصر كانط. ولكن على حين أن ديكارت قد رفض كل المعارف التى كانت قائمة فى عصره، بينما راح كانط يعقد مقارنة بين المعرفة الرياضية والمعرفة الميتافيزيقية لكى يعلن بعد ذلك تفاهة هذه المعرفة

للخبرة المعاشة من حيث هى كذلك، آملة من وراء ذلك الوصول إلى الكشف عن مضمون هذا المجرى الشعورى البحت. وهوسرل يشبه ديكارت من حيث إنه يريد أن يصل إلى تلك «اللغة» أو ذلك «اللوغوس» الذى يكون هو الكفيل بالقضاء على كل شك أو ارتياب. ولهذا فإن أمل ديكارت (ومن بعده ليبنتس) فى الوصول إلى «رياضيات كلية» قد تجدد ثانية على يد هوسرل. وعلى الرغم من أن فلسفة الظواهر تساير كانط فى رفضه لكل مذهبية ميتافيزيقية، إلا أنها تريد فى الوقت نفسه أن تقيم شروط العلم على أسس جديدة. ولئن تكن الفنومنولوچيا على وعى تام بأن معرفة العصر الحديث قد تحققت على صورة «علم تجريبى»، إلا أنها تطمع فى الوصول إلى تحديد تلك الركيزة التى تستند إليها مثل هذه المعرفة العلمية. ولكن، على حين أن كانط قد بحث عن الشروط «الأولية» للمعرفة، فافترض سلفًا وجود حل معين لمشكلة المعرفة، نجد أن هوسرل يرفض التسليم بمثل هذا الفرض، وبذلك يقدم لنا الدليل على أن الفنومنولوچيا محاولة أصيلة ذات طابع تساؤلى جذرى، وبالتالى فإنها فلسفة متفتحة مرنة غير مكتملة. وبينما بقيت معظم الفلسفات الأخرى فلسفات تفسير أو تحليل، نجد أن فلسفة الظواهر قد ظلت حتى النهاية فلسفة معنى أو دلالة.

وقد يبدو ــ لأول وهلة ــ أن فلسفة هوسرل بأكملها قد انحصرت فى عملية البحث عن منهج فلسفى، والرغبة فى توضيح معالم هذا المنهج، وكأن ليس ثمة «مذهب» فنومنولوچى على الإطلاق! ولكننا لو سلمنا بهذا الرأى، لكنا كمن يقول إن ديكارت لم يكتب سوى الجزأين الأولين من المقال عن المنهج أو أنه لم يسطر حرفًا واحدًا بعد التأمل الثانى من تأملاته الميتافيزيقية، أو كمن يقول إن كانط لم يكتب شيئا بعد «نقد العقل الخالص» و«التمهيدات لكل ميتافيزيقا مقبلة...». ولكن الواقع أن هناك مذهبا فينومنولوچيا، وإن كان هذا المذهب لم يظهر إلا متأخرًا، أعنى أنه قد كان بمثابة ثمرة ناضجة جاءت بعد سنوات طويلة من البحث المنهجى (إذ قد ظل هوسرل يشرح منهجه الفنومنولوچى قرابة ثلاثين سنة أو أكثر!). وعلى حين أن معظم الفلاسفة التالين على هوسرل قد رفضوا هذا

لسائر العلوم من جهة أخرى.[١].

والفنومنولوچيا تريد للفلسفة أن تصبح علمًا دقيقًا محكمًا، أو دراسة وصفية محضة، فهى لهذا تأخذ على الفلسفة الكلاسيكية اهتمامها بالتركيبات العقلانية القائمة على مفاهيم مجردة، كما تعيب على الكثير من فلاسفة الماضى اهتمامهم بتحليل المفاهيم النفسية الباطنية وكأنما هى مجرد حالات ذاتية مستقلة تشير إلى عالم شخصى قائم بذاته. وحينما يدعو هوسرل الفلاسفة إلى الاقتصار على دراسة الظواهر فإنه لا يعنى بهذه الكلمة سوى تلك المعطيات أو الوقائع التى تبدو للوعى أو الشعور، فالفنومنولوچيا تريد أن ترتد إلى عالم «المعطيات» أو عالم «الأشياء»، لكى تتعرف على « هذا » الذى ندركه، أو نستشعره، أو نتعقله، أو نفكر فيه، أو نتحدث عنه، دون أن تعمد إلى وضع فروض أو تقديم تفسيرات. ومن هنا فإن هوسرل يريد للفنومنولوچيا أن تضرب صفحًا عن علوم الطبيعة، وأن تتخلى فى الوقت نفسه عن كل نزعة تجريبية، لكى تقتصر على الدراسة الوصفية البحتة لوقائع الفكر والمعرفة، على نحو ما نحياها فى صميم وعينا. ومعنى هذا أن «فلسفة الظواهر» لا تتخذ من أية نظرية من نظريات المعرفة نقطة انطلاق لها، بل هى ترفض كلا من الواقعية والمثالية، لكى تبحث من جديد عن «فلسفة أولى» تكون بمثابة «علم البدايات» (على حد تعبير هوسرل نفسه)[٢].

صحيح أن الفنومنولوچيا قد لا تخرج عن كونها تأملا أصيلا فى المعرفة، أو محاولة علمية من أجل معرفة المعرفة، ولكن من المؤكد أنها حين تأخذ على عاتقها أن تكشف لنا عن معنى المعرفة، فإنها ترتد بنا إلى تلك الحالة الأولية السابقة على كل معرفة، ألا وهى حالة «اللامعرفة»، أو على الأصح «ما قبل المعرفة». ولا غرو، فإن الفنومنولوچيا تحاول الارتداد إلى ما وراء مجال الأحكام والتصورات، من أجل العودة إلى مجال أسبق، ألا وهو نطاق المجرى الخالص

---

(١) **Encyclopedia Britannica,** Ed. London, 1963, vol. XVII, Article « Phenomenology », by E. Husserl.

(٢) Husserl : **"Ideas; General Introduction to Pure Phenomenology."**, p. 28.

واحد). ولهوسرل أيضًا دراسات أخرى عديدة لم يتم نشرها حتى الآن، وإن كان معهد الدراسات الهوسرلية بجامعة لوفان قد أخذ على عاتقه مهمة طبعها أولا بأول، وهو يقوم الآن بترتيبها وتصنيفها تمهيدًا لنشرها ضمن مجموعة مؤلفات هوسرل الكاملة.

وعلى الرغم مما فى هذه المؤلفات من صعوبات فنية واصطلاحات دقيقة، إلا أنها تمتاز بنصاعة فكرية هائلة، وتسلسل منطقى محكم، ومنهج فلسفى صارم، ونزاهة فكرية لا نظير لها. ومع ذلك، فقد كان هوسرل نفسه يشكو مر الشكوى من أن عددًا غير قليل من مؤرخى الفلسفة (حتى من بين تلاميذه أنفسهم) قد أساءوا فهم مذهبه، فضلا عن أن الشراح قد اختلفوا فيما بينهم حول تأويل العديد من آرائه. ولكن الذى لا شك فيه أن هوسرل قد اتخذ نقطة انطلاقه فى البحث الفلسفى من الرياضيات، ثم عمد بعد ذلك إلى وضع منهج موضوعى ذهنى، وحاول من بعد أن يطبق هذا المنهج على الوعى أو الشعور، فانتهى فى خاتمة المطاف إلى صورة منقحة من صور «المثالية».

الروح العامة لفلسفة الظواهر

ليس من السهل أن نجد تعريفًا جامعا مانعا للفنومنولوچيا، ولكننا قد نستطيع أن نقول بصفة عامة إنها منهج ينحصر فى وصف الظاهرة، أو فى وصف ما هو «معطى» على نحو مباشر. ولعل هذا ما عناه هوسرل نفسه حينما كتب يقول: «إن الفنومنولوچيا وصف خالص لمجال محايد وهو مجال الواقع المعاش (أو الخبرة من حيث هى كذلك)، والماهيات التى تتمثل فى هذا المجال». وقد عاد هوسرل فقرر فى المقال الذى كتبه لدائرة المعارف البريطانية أن كلمة «فنومنولوچيا» تشير إلى منهج جديد فى الوصف الفلسفى. ألا وهو ذلك المنهج الذى يهدف إلى إقامة «نظام سيكولوچى أولى àpriori» يكون بمثابة ركيزة متينة لإقامة علم نفس تجريبى من جهة، ولوضع فلسفة كلية شاملة تكون بمثابة «معيار» لفحص منهجى

هوسرل — بادئ ذى بدء — نحو الدراسات الرياضية، فكانت رسالته للدكتوراه عن «نظرية حساب المتغيرات» (عام ١٨٨٣). ثم اشتغل فيلسوفنا بالتدريس فى جامعة هال Halle حيث أصدر الجانب الأكبر من مؤلفاته الأولى؛ وانتقل منها بعد ذلك إلى جامعة جوتنجن عم ١٩٠٦ حيث شغل كرسى الفلسفة حوالى عشر سنوات، ثم توجه بعد ذلك إلى جامعة فريبورج حيث ظل يشغل كرسى الفلسفة بها من عام ١٩١٦ إلى عام ١٩٢٨ حين أحيل إلى التقاعد. وكان هوسرل باحثًا حرًا آمن بالاستقلال الفكرى وضرورة احترام حرية التعبير، فلم يشأ أن ينضوى تحت لواء النازية، بل ظل محتفظًا بحريته الفكرية، حتى بعد سيطرة الفاشية النازية على الفكر الألمانى. ومن هنا فقد اعتبره بعض «الآريين» الذين أخذوا عنه، مجرد «مخرف عجوز»، بينما رفض هو — حتى آخر نسمة من حياته — أن يتنازل عن حريته الفكرية، أو أن يذعن لأية سلطة سياسية استبدادية. وكانت وفاته عام ١٩٣٨ بعد حياة طويلة مليئة بالنشاط والعمل، حافلة بالبحث والدراسة(١)...

وقد ترك لنا هوسرل إنتاجًا فلسفيا ضخما لعل أهمه: «فلسفة الحساب» (سنة ١٨٩١)، وهو الكتاب الذى انتقده فريجة ووجه إليه الكثير من المآخذ، و«مباحث منطقية» (الذى ظهر الجزء الأول منه عام ١٩٠٠، والجزء الثانى عام ١٩٠١)، ثم مقالته المشهورة عن «الفلسفة بوصفها علمًا دقيقًا صارما» (سنة ١٩١٠)، ثم كتابه الضخم: «أفكار: مدخل عام إلى علم ظواهر خالص» (سنة ١٩١٣)، ثم مقالته المشهورة عن «الفينومنولوجيا» بدائرة المعارف البريطانية عام ١٩٢٧، ثم كتاب «ظواهر الوعى الباطن بالزمان» (عام ١٩٢٨)، ثم كتاب «المنطق الصورى والمنطق الترنسندنتالى» (عام ١٩٢٩)، ثم كتاب «التأملات الديكارتية» (سنة ١٩٣١)، ومقاله عن «أزمة العلوم الأوربية» (سنة ١٩٣٦)، وأخيرًا كتابه «التجربة والحكم» الذى ظهر عام ١٩٣٩ (أى بعد وفاته بعام

---

(١) Cf. Weber & Huisman : **"Tableau de la Philosophie Contemporaine"**, Fischbacher, Paris, 1957, p. 340.

من بعض الوجوه، ولكننا هنا بإزاء «أرسطو جديد» قد وقع تحت تأثير التراث المدرسى، كما خضع لبعض المؤثرات الكانطية الجديدة، فضلا عن تتلمذه على يد برنتانو Brentano صاحب «فلسفة الماهية»[١]. وإذا كان فى استطاعة مؤرخ الفلسفة المعاصرة أن يدرج مفكرين مثل برجسون أو رسل أو مور أو وايتهد أو غيرهم تحت اسم بعينه أو أسماء بعينها، فإنه قد يجد صعوبة كبرى فى أن يقول عن مذهب هوسرل إنه واقعى أو مثالى، خصوصًا وأن صاحب «فلسفة الظواهر» قد قدم لنا منهجًا فلسفيًا أصيلا لا يصح اعتباره واقعيًا أو مثاليًا. وإذا كان بعض المؤرخين قد حاولوا أن يرجعوا كل مذهب هوسرل إلى «واقعية الماهيات» التى كانت هى كل ما عرفه النقاد عنه حتى عام ١٩٣٠، فإن انتشار باقى كتبه من بعد، وفى مقدمتها كتاب «الأفكار» وكتاب «التأملات الديكارتية» قد حمل البعض على جذب هوسرل نحو ضرب من «المثالية»، ألا وهى المثالية المتعالية (أو الترنسندنتالية). والحق أنه ليس لفلسفة هوسرل طابع مكتمل محدد: فإن هذه الفلسفة قد اتخذت لنفسها منذ البداية طابع «البحث المستمر» الذى يجزع من كل مذهبية متحجرة، وينفر من كل تنسيق دوجماطيقى. ونحن نعرف كيف أن عملية نشر مخطوطات هوسرل لا زالت قائمة على قدم وساق، فليس فى وسعنا أن نقنع بما نشر حتى الآن من أعماله، بل لا بد لنا من أن نسلم بأن أحدًا لا يعرف حتى الآن ماذا كانت «الكلمة الأخيرة» فى فلسفة هذا العملاق الفكرى الهائل الذى كان يعد نفسه دائمًا مجرد «مبتدئ» فى عالم التفكير الفلسفى!

سيرة هوسرل وإنتاجه الفلسفى

ولد إدموند هوسرل بمقاطعة مورافيا عام ١٨٥٩. وقد تتلمذ فى شبابه على برنتانو بمدينة فينا فى الفترة من عام ١٨٨٤ إلى عام ١٨٨٦؛ وكان برنتانو خصما لدودًا لكل نزعة مثالية فتشبع هوسرل فى شبابه بالروح الواقعية. وقد اتجه اهتمام

(١) Bochenski : **"La Philosophie contemporaine en Europe."**, 1967, Payot, Petite Bibliothéque, No 7, p. 110.

الباب السادس الفلسفة الفنومنولوچية

الفصل الثالث عشر إدموند هوسرل

(١٨٥٩ — ١٩٣٨)

١ — فلسفة الظواهر بين « المنهج » و « المذهب »

إذا كنا قد التقينا لدى فلاسفة التحليل ودعاة الوضعية المنطقية بمحاولات عديدة من أجل إحالة «الفلسفة» إلى «علم»، وإفساح المجال أمام الدراسات المنطقية واللغوية، فإننا لن نعدم لدى إدموند هوسرل محاولة أصيلة من أجل جعل الفلسفة علمًا دقيقًا صارمًا، واهتمامًا كبيرًا بالكثير من المسائل المنطقية واللغوية، خصوصًا ما دار منها حول «المعنى» و«العملية الإشارية» و«السيمانطيقا»... إلخ. وليس من شك فى أن لهوسرل أهمية كبرى فى تاريخ الفلسفة المعاصرة: لا لأنه قد وسم بطابعه عددًا غير قليل من التيارات الفلسفية المعاصرة فحسب، بل لأنه قد نجح أيضًا إلى حد كبير فى وضع منهج فلسفى جديد، ألا وهو المنهج الفنومنولوچى. ولم يكن هوسرل مجرد فيلسوف عادى، بل لقد كان عبقرية فكرية هائلة، فكان نشاطه الفلسفى جهدًا متصلا لم يعرف الإعياء يومًا طريقه إليه، وكان إنتاجه الفكرى تحليلا عقليًا نفاذًا استمر صاحبه ينقحه ويعمقه أكثر من نصف قرن! والحق أنه ليس أعسر على مؤرخ الفلسفة المعاصرة من الكتابة عن «فلسفة الظواهر»: فإن رائد هذه الحركة قد قدم لنا فلسفته بطريقة تكنيكية دقيقة، فضلا عن أنه هو نفسه قد عدل من مذهبه أكثر من مرة. وعلى الرغم من أن هوسرل — باعتباره كاتبًا فلسفيًا — يعد نموذجًا يحتذى فى دقته وصرامته، إلا أن قراءة أعماله الفلسفية عمل شاق جهيد، لا لعسر اللغة التى يستخدمها، بل لعسر الموضوع الذى يعالجه. وقد يكون من الممكن أن نشبه هوسرل بأرسطو

وأما إذا أمعنا النظر إلى الطريقة التى عالج بها آير بعض مشكلات الفلسفة التقليدية ، فإننا لن نملك سوى الاعتراف له بالدقة المنطقية الصارمة والحرص الشديد على التزام الوضوح . ولكن بعض الحلول التى توصل إليها آير قد لا تخرج عن كونها حلولا لفظية صرفة ، كما هو الحال مثلا بالنسبة إلى التفرقة التى أقامها بين « العلية » و « الضرورة » ، على أساس القول بأن الفعل الحر فعل خاضع للعلية ، ولكنه ليس فعلا ضروريًا . ولا شك أن وضع كلمة « قهر » أو « إكراه » فى مقابل كلمة « حرية » أو « اختيار » لا يكفى لبيان نوع العلاقة القائمة بين «الحرية» و« العلية»، أو بين «الحرية» و« الحتمية». وأما فيما يتعلق بمشكلة معرفتنا لوجود غيرنا من الذوات، فإننا نحسب أن الحل الذى قدمه آير لهذه المشكلة لا يزيد عن كونه صورة معدلة من صور الدليل التقليدى القائم على الحكم بالتماثل أو التناظر . ولسنا نظن أن مفهوم « الصفات » أو « الخصائص » الذى ارتكن إليه آير فى حله لهذه المشكلة ، مفهوم واضح يمكن الاعتماد عليه مثل هذا الاعتماد الكلى ولا شك أن مفهوم « الشخص » البشرى لا يمكن أن يرتد بأسره إلى مجموعة من « الصفات » أو « الخواص » كائنة ما كانت تلك الخواص أو الصفات ! وأخيرًا لا يسعنا سوى أن نقول إن آير الذى بدأ وضعيًا منطقيًا ، ثم تطور فأصبح فيلسوفًا تحليليًا ، قد انتقل فى الحقيقة من مرحلة كان فيها تجريبيا متطرفا ، إلى مرحلة أصبح فيها منطقيًا متطرفا ، وهكذا كان انتقاله من « فلسفة بلا مشكلات » إلى « مشكلات بلا فلسفة » ! اللهم إلا إذا قلنا إن الفلسفة هى هذا « التحليل المنطقى » اللفظى !!

نظرة عامة إلى فلسفة آير

تلك لمحة سريعة عن بعض المشكلات الفلسفية التى اهتم آير بالخوض فيها فى طائفة من دراساته المتأخرة، والظاهر أن فيلسوفنا قد فطن إلى أن التجربة البشرية أوسع بكثير من كل تلك التحليلات اللغوية والأحكام التقريرية التى طالما قصر عليها الوضعيون المنطقيون كل اهتمامهم، فلم يلبث أن راح يواجه مشكلات الفلسفة التقليدية بسلاح «التحليل المنطقى»، آملا من وراء ذلك بلوغ أقصى درجة ممكنة من «الوضوح» حول طائفة من هذه المشكلات. ونحن نعرف كيف ذهب آير فى كتابه الأول: «اللغة، والصدق، والمنطق» إلى اعتبار القضايا الفلسفية مجرد قضايا «لغوية»، وكيف حمل على العبارات الميتافيزيقية بوصفها «أشباه قضايا» أو «قضايا زائفة»، ولكن من المؤكد أن تطور آير الروحى قد حدا به إلى التنازل عن الكثير من هذه الأحكام الجائرة التى كان قد أصدرها على الفلسفة بصفة عامة، والميتافيزيقا بصفة خاصة ولئن كان آير قد ظل متمسكا بموقفه السابق المتعلق بالأحكام الأخلاقية، فبقى على رأيه فى ضرورة اعتبارها «انفعالية» لا «وصفية»، كما ظل مصرًّا على وجهة نظره الوضعية فى رفض شتى الأحكام المعيارية، إلا أنه قد اعترف صراحة بأن فى تفسير الأحكام الأخلاقية على أنها مجرد تعبيرات عن انفعالات الاستحسان أو الاستهجان ضربًا من التبسيط الذى قد لا يخلو من تشويه. وربما كان من بعض مزايا الروح الفلسفية المخلصة التى اتسم بها آير فى كل دراساته المنطقية والفلسفية هذه الأمانة النادرة التى طالما حدت به إلى العدول عن آراء سابقة كان يعتقد مخلصًا بأنها صحيحة، ثم لم يلبث أن تحقق من تهافتها أو قصورها أو عدم كفاية الأدلة التى ارتكزت عليها. ولعل هذا ما قد يبرر القول بأن آير نفسه قد تكفل بتحطيم تلك الإطارات الضيقة التى أرادت الوضعية المنطقية أن تحبس التفكير الفلسفى كله فى نطاقها...

فكرة أم عاطفة ، فإن الأساس العقلى الذى يستند إليه فى هذه العملية هو علمه بأن هذا الشخص يملك «صفات» أو «خصائص» أخرى . ومعنى هذا أن هناك علاقة مطردة بين امتلاك تلك الصفات أو الخصائص من جهة ، ومعاناة هذه الخبرة أو تلك من جهة أخرى . فأنا أستنتج مثلا أن صديقى يعانى ألمًا ، نظرًا لحالة أسنانه ، أو حالة جهازه العصبى ، أو لأننى اختبرت فى صميم تجربتى الخاصة ارتباط هذه الخصائص بحالة الشعور بالألم . وليست هناك خصائص أو صفات لا أستطيع — مبدئيا — أن أختبرها فى صميم تجربتى الخاصة ، حتى وإن كانت هناك فى الواقع صفات شاذة قد لا أملك بالفعل اختبارها . والحق أننى حين أقول عن صديقى إنه «شخص» ، فإننى لا أصفه بشىء أكثر مما لو قلت إنه يملك بعض الصفات أو الخصائص . وطالما كانت سائر خصائص «الشخص» الأخرى لا تمنعنى من افتراض صدقه فى قوله بأنه يتألم ، فليس ما يحول بينى وبين القول بأننى أعلم حقا أنه يتألم . وحتى حين أكون بصدد «صفة» أو «خاصية» لا أمتلكها أنا نفسى ، فإنه ليس ثمة سبب منطقى يمنعنى من اختبار درجة ارتباط تلك الصفة بصفات أخرى . ومن هنا فإننى حين أنسب إلى أى شخص آخر هذه الخبرة أو تلك ، فإننى فى الحقيقة أربط صفة ما من الصفات بمجموعة أخرى من الصفات التى سبق لى اختبارها . وأنا لا أنتقل فى هذه الحالة من خبرتى الخاصة من حيث هى كذلك إلى خبرته الخاصة من حيث هى كذلك ، بل من واقعة كون بعض الصفات أو الخصائص قد وجدت مترابطة فى سياقات متعددة إلى النتيجة القائلة بأن هذا الارتباط سوف يظل قائمًا فى سياق آخر . وآير يرى أننا هنا بإزاء نمط عادى من أنماط الاستدلال الاستقرائى ، فهو لا يرى مانعًا من القول بأن معرفتنا لذوات الآخرين معرفة عقلية تستند إلى أسس منطقية سليمة[١] .

---

(١) Ayer : "One's knowledge of other minds"; **Ibid.**, 1965, pp. 213 – 214.

المتكلم نفسه، ولكن هذه العبارات نفسها لا تنطوى على أية إشارة صريحة إلى أن ذلك كذلك. ولو أننا اقتصرنا على النظر إلى المضمون الوصفى لأية عبارة، لكان فى وسعنا أن نقول إنه ليس من شأن أية عبارة أن تنبئنا بشيء عن وجهة النظر التى صيغت ابتداء منها...»(١).

ولكن ما الذى يحول بينى وبين إدراك خبرات غيرى من الذوات؟ أو بعبارة أخرى: ماذا عسى أن تكون تلك «الذات» التى تفصلنى عن غيرى من «الذوات»؟ يبدو لنا أن الصعوبة الكبرى التى تواجهنا فى هذا الصدد هى أنه ليس ثمة قواعد محددة لتعيين «الخصائص»: Properties التى يمكن اعتبارها جوهرية لكى يكون شخص ما هو **هذا** الشخص المعين، لا أى شخص آخر. وحين يفكر أى فرد منا فى الصفات التى يعدها بمثابة المقومات الأساسية لشخصيته، فإنه قد لا يملك تحديد هذه «الخصائص» على وجه الدقة، نظرًا لأنه يستطيع أن يتصور نفسه فى مكان آخر أو فى عصر آخر أو أصغر سنا مما هو بالفعل.. إلخ. والظاهر أن فى وسعنا أن نرفع عن أى شخص (عن طريق التخيل) ما شئنا من صفات، دون أن نقع فى تناقض، وإن كنا لا نستطيع أن نستمر فى هذه العملية إلى ما لا نهاية، بل لا بد من أن نصل إلى نقطة يكف عندها هذا الشخص على أن يكون هو نفس الشخص! ولكن تحديد هذه النقطة، أعنى اتخاذ قرار بأن هذه المجموعة المعينة من الصفات أو الخصائص ضرورية لا سبيل إلى الاستغناء عنها، إنما هو أمر تعسفى إلى أبعد حد. والحق أننا نستبقى بعض صفات الشخص باعتبارها «ثابتة»، فنتصور عندئذ إمكان اعتبار الصفات الأخرى «متغيرة»، ثم نعود فنختار مجموعة أخرى من «الثوابت»، فتصبح الصفات الأولى التى اعتبرناها من قبل خصائص ثابتة، بمثابة «متغيرات» يمكن تنويعها، وهلم جرا.

وليس من شك فى أنه لا يمكن أن يقوم تشابه تام بين أى شخصين، ولكن من المؤكد أنه حينما ينسب أحد الشخصين إلى الآخر «خبرة باطنية»، سواء أكانت

---

(١) Ayer: "One's Knowledge of Other Minds"; Ibid., pp. 210 – 211.

ولكن، لنفترض أن شخصًا آخر غيرى نطق أمامى بهذه العبارة: «إننى أشعر بصداع»، فإنه ليس ما يمنعنى من أن أفترض أنه يعنى بعبارته هذه ما أعنيه أنا نفسى حين أقول «إننى أشعر بصداع». والواقع أننا إذا سلمنا بأن هذا الشخص يعرف اللغة العربية معرفة سليمة، فإننا لا بد من أن نقر بأنه حين قال إنه يشعر بصداع، فإنه لم يكن يعنى بهذه العبارة أن لديه ألما حادًا فى الأسنان، أو أنه قد شاهد شبحًا أو غير ذلك! وما دامت هناك قواعد للتفاهم اللغوى، فإنه ليس ما يمنعنا من التوحيد بين معنى العبارة التى ينطق بها صاحبى حين يقول إن لديه صداعًا وبين معنى العبارة التى أنطق بها حين أقول إن لدى صداعًا. وكما أن ثمة سلوكًا خاصًا يقترن فى العادة بالعبارة التى أنطق بها حين أقول إن لدى صداعًا، فإن ثمة سلوكًا مشابهًا يقترن أيضًا بالعبارة التى ينطق بها صاحبى حين يقول إن لديه صداعًا. وليس هناك ما يدفعنى إلى رفض عبارته، أو تكذيب سلوكه، اللهم إلا إذا كانت هناك قرائن أخرى تبرر مثل هذا الرفض أو التكذيب.

بيد أن البعض قد يعترض فيقول: إن «الآخر» — مع ذلك — هو وحده الذى يعرف سلوكه الخاص، وهو وحده الذى يستشعر آلامه الخاصة، فليس فى وسعى — مهما فعلت — أن أنفذ إلى باطن شعوره، حتى أتعرف على حقيقة خبراته، أو أقف على صميم ذاته. وردنا على هذا الاعتراض أن مجرد استخدامى للضمائر «هو» و«هم» و«أنت» و«أنتم» يشهد بأننى لا أستطيع أن أنسب إلى نفسى خبرات الشخص الذى أتحدث عنه، وبالتالى فإننى — بحكم وضعى الخاص — لا أملك القدرة على وصف تلك الخبرات، على نحو ما يصفها «هو». ولكن الواقع أن العبارات الوصفية التى يستخدمها أى شخص فى التعبير عن خبراته الخاصة لا تنطوى فى العادة على أية إشارة صريحة أو ضمنية إلى خبراتى الخاصة، فليس فى مضمونها الوصفى أية إشارة إلى كونى غير مؤهل (نسبيًا) للتحقق منها. وتبعًا لذلك، فإنه ليس ثمة ما قد يصح تسميته باسم «العبارات المنصبة على ذوات الآخرين». صحيح أن هناك عبارات كثيرة تشير فى الواقع إلى خبرات أشخاص آخرين». غير خبرات الشخص

ما من طراز معين، فإن حدثًا آخر لا بد من أن يقع أيضًا، وهذا الحدث الآخر لا بد من أن يكون مرتبطًا بالحدث الأول بمقتضى علاقة زمانية أو علاقة مكانية — زمانية. وليس القول بوجود تعارض بين «الحرية» و«العلية» (أو السببية) سوى مجرد مظهر لسوء فهم الناس لمعانى ألفاظ مثل «ضرورة» و«علة»... إلخ. وأما إذا قيل إن فى تطبيق مبدأ «العلية» على الأفعال البشرية ما قد يوحى بأنها ظواهر تقبل التنبؤ، فإن آير يرد على هذا الاعتراض بقوله إننا حتى إذا سلمنا بأن أفعالنا قابلة للتنبؤ، فإن هذا لا يعنى مطلقًا أننا نعمل تحت تأثير «قهر» أو «إكراه» أو «إلزام». وهكذا يخلص آير إلى القول بأن تحديد الحل الصحيح لمشكلة الحرية يتوقف على تحليل معانى الكلمات التى نستخدمها فى وضعنا لهذه المشكلة، وفى مقدمتها كلمات «الضرورة» و«الحتمية» و«العلية» و«التنبؤ العلمى»... إلخ(١).

مشكلة معرفتنا بذوات الآخرين

كثيرًا ما يقال إن خبراتنا «**خاصة**» Private، وإنه ليس فى استطاعتنا بالتالى أن نعانى خبرات الآخرين على نحو ما يعانونها هم أنفسهم. ويذهب بعضهم إلى حد أبعد من ذلك، فيقولون إنه حين يشعر شخص ما بالخوف، ثم يجيء شخص آخر فيشاركه هذا الشعور بالخوف، فإننا لا نكون فى هذه الحالة بإزاء شعور **واحد** بالخوف، بل بإزاء شعورين. والسبب فى أننى لا أستطيع أن أعرف خبرات أى شخص آخر بطريقة مباشرة هو أننى لا أستطيع — بكل بساطة — أن أمتلك تلك الخبرات. ولو كان لى أن أعانى خبرات الآخرين من الباطن، لكان على أن أصبح أنا نفسى شخصًا آخر، مع بقائى فى الوقت نفسه من أنا، وهذا محال! وتبعًا لذلك فإن القائلين باستحالة معرفة ذوات الآخرين يقررون أن هناك «هوة» تفصل بين الأشخاص، وأنه مهما يكن من أمر تلك «المشاركة» أو «المعية» التى قد تحدث بين الأفراد، فإن كلا منهم لا بد من أن يظل عالما مستقلا قائمًا بذاته.

---

(١) Ayer : « Freedom and Necessity''; in "**Philosophical Essays.**", Macmillan, 1965, pp. 281 – 284.

تفكير أو تردد، نجد أن الشخص المصاب بهوس السرقة لا يفكر فيما إذا كان يحسن به أن يسرق أو أن يمتنع عن السرقة. وعلى حين أن اللص العادى يستطيع — لو أراد — أن يكف عن فعل السرقة، نجد أن الشخص المصاب بهوس السرقة لا يملك مثل هذه المقدرة على «الكف» أو «الامتناع» عن السرقة. ولكن ليس معنى هذا أنه ليس ثمة «علل» أو «أسباب» يمكن أن تفسر مسلك اللص العادى، على الرغم من أنه ليس فى فعله «مقهورًا» أو «مجبرًا» كما هو الحال بالنسبة إلى الشخص المصاب بهوس السرقة. وتبعًا لذلك فإن كون الفعل حرًا، لا يعنى أنه ليس له أدنى «علة» على الإطلاق، بل لا بد من توافر نوع معين من «العلل» حتى يزول عن الفعل طابعه الحر(١).

صحيح أن معظم الأفعال البشرية قد تقبل التفسير (إما عن طريق قوانين السلوك، أو عن طريق الرجوع إلى بعض مبادئ التحليل النفسى)، ولكن قابلية السلوك للتفسير لا تعنى أن صاحبه يتصرف تحت تأثير ضرب من «القهر» أو «الإكراه» Constraint. وليس من تعارض بين القول بالحرية والقول بالحتمية، لأن كل ما يتطلبه مبدأ الحتمية هو الإيمان بأن فى الإمكان تفسير أفعال أى مخلوق كائنا من كان. وليس فى القول بالحرية ما يقتضى الزعم بأن أفعال البشر هى مجرد «أفعال اتفاقية» تنبعث عن الصدفة المحضة. ولكن الناس قد دأبوا على تصور «الحتمية» بصورة «القوة الملزمة» التى تجبر حدثًا ما من الأحداث على الترتيب بالضرورة على حدث آخر، فى حين أنه ليس بين الحدثين سوى ضرب من التلازم الواقعى أو الترابط التجريبى. وكثيرًا ما يخلط الناس بين الضرورة السببية والضرورة المنطقية، فيتصورون أن «المعلول» متضمن منذ البداية فى «العلة»، فضلا عن أنهم قد يفهمون العلاقة السببية فهمًا تشبيهيًا، فيخلعون على «العلة» طابع «السلطة» أو «القوة» البشرية التى بمقتضاها يلزم شخص شخصًا آخر. ولكن الواقع أن كل ما يستلزمه مبدأ «العلية» أو «السببية»: أنه حين يقع حدث

(١) Ayer: "« Freedom and Necessity"; in "Philosophical Essays.", Macmillan, 1965, pp. 281 – 284.

فالذات التي تدرك الحتمية إنما هى ذات حرة تملك توجيه نفسها فى ضوء قوانين الطبيعة. و آير يتوقف عند هذا الرد، لكى يبين لنا أن المرء لا يصبح حرًا، لمجرد أنه قد أصبح واعيًا بأنه ليس حرا! ولنفترض مثلا أن شخصًا ما قد قهرنى على أداء فعل ما (على الرغم منى)، فهل أكون فى هذه الحالة قد تصرفت بحريتى، لمجرد أننى قد شعرت بالقهر الذى وقع على؟ حقا إنه قد لا يكون ثمة تعارض بين شعور المرء بأن فعله محدد تحديدًا عليًا، وبين إحساسه بأنه يتصرف تصرفًا حرًّا، ولكن هذا لا يترتب عليه أن تكون هذه — على وجه التحديد — هى «ماهية» الحرية. وإنما لا بد لنا — فيما يرى آير — من معاودة النظر إلى صلة الحرية بالعلية، من أجل الوقوف على طبيعة الصلات المعقدة القائمة بين الإرادة البشرية والحتمية الشاملة.

وهنا يفترض آير أن الحد المقابل لكلمة «الحرية» ليس هو «العلية»، بل «القهر»(١). صحيح أن الشخص الذى يقهر على أداء فعل ما من الأفعال، لا بد من أن يكون قد وقع تحت ضرب من «العلية» التى تسببت فى حدوث فعله، ولكن العكس ليس بصحيح. وتبعًا لذلك فإن آير يحاول أن يبين لنا أنه حينما يكون فعلى محددًا تحديدًا عليًا، فإن هذا لا يلزم عنه أن أكون قد أقهرت على أدائه، من ثم فإنه لا يترتب على ذلك بالضرورة ألا أكون حرًّا وأما حين يلزمنى أحد بأن أتعرف على نحو خاص، أو حينما يضطرنى إلى أداء عمل ما من الأعمال، كأن يشهر أحدهم فى وجهى مسدسًا ليقهرنى على اتخاذ مسلك بعينه، أو كأن يكون لأحدهم من السيطرة على ما يضطرنى إلى الخضوع لإرادته، فإننى عندئذ لا يمكن أن أكون علة مسببة لسلوكى، بل لا بد من القول بأننى فى هذه الحالة مجبر أو مغلوب على أمرى. وليس من الضرورى أن يكون مصدر هذا «القهر» أو «الإجبار» شخصًا آخر: فإن الشخص المصاب بهوس السرقة Kleptomaniac لا يعد فاعلا حرًا، على الرغم من أن أحدًا لا يجبره على السرقة. ولكن، على حين أن اللص العادى يجتاز عمليات من التدبر، فيتخذ قراره بالسرقة بعد تأمل أو

(١) "Freedom and Necessity"; in **"Philosophical Essays."**, London, Macmillan, 1965, Papermac 32, p. 278.

موقف آير من مشكلة الحرية والضرورة

إذا كنا قد لمحنا فى نظرة آير الجديدة إلى مشكلة «الأحكام الأخلاقية» ضربًا من التغير، بالنسبة إلى ما كان عليه موقفه السابق من تلك الأحكام فى كتابه الأول «اللغة والصدق والمنطق»، فإننا سنجده الآن يحاول فى دراساته المتأخرة التعرض لبعض المشكلات الفلسفية التى كان قد سبق له رفضها، من أجل العمل على حلها عن طريق اصطناع عملية «التحليل المنطقى». ومن بين المشكلات التى تصدى آير لدراستها فى أعماله المتأخرة، مشكلة الحرية والضرورة، ومشكلة معرفتنا لذوات الآخرين، ومشكلة أحكامنا المنصبة على الماضى... إلخ. ولننظر — مثلا — إلى الطريقة التى عالج بها «مشكلة الحرية والضرورة»، لكى نتبين قيمة المنهج الذى اصطنعه فى حلها.

وهنا نجد أن وجه الإشكال فى هذا الموضوع قد تمثل لآير على صورة تناقض ظاهرى بين القول بأن الإنسان حر فى تخير أفعاله من جهة، والقول بأن السلوك البشرى محدد تمامًا بمقتضى بعض القوانين العلية من جهة أخرى. وقد اعتقد الناس دائمًا بأنهم أحرار، نظرًا لما لديهم من «شعور» بالحرية، دون أن يفطنوا إلى أن عدم إدراك الإنسان لعلل أفعاله، لا يعنى بالضرورة ألا تكون هذه العلل موجودة. ولكننا حتى لو سلمنا بوجود «علية شاملة» (مع العلم بأنه ليس ما يمنع من أن تكون قوانين العلم إحصائية، لا سببية، وبالتالى فإن قانون العلية الشاملة ليس افتراضًا ضروريًا للتفكير العلمى)، فإنه لن يكون فى وسعنا مع ذلك أن نقول بأن فى الإمكان التنبؤ بكل أفعال البشر تنبؤًا علميًا دقيقًا، بل سيظل علينا أن نقول إن نسبة ضئيلة فقط من الأفعال الإنسانية هى التى يمكن تحديدها سلفًا بكل دقة. وهنا قد يعترض فلاسفة الحتمية بقولهم إن تزايد معرفتنا بالظروف التى تحيط بسلوك الإنسان، سيكون هو الكفيل بمساعدتنا على اكتشاف القوانين الطبيعية الصحيحة التى تتحكم فى كل سلوك البشر. ولكن فلاسفة الحرية يردون على هذا الاعتراض بقولهم إن مجرد شعورى بالضرورة يدل على أننى أتمتع بالحرية،

فلسفية — تقف من السلوك الفعلى مسلكا محايدًا، ومن ثم فإنها أدخل فى باب «ما وراء الأخلاق» منها فى باب «الأخلاق» بمعناها الصحيح. ولعل هذا هو السبب فى أن معظم الناس لا يجدون كبير غناء فى الفلسفة الأخلاقية، خصوصًا إذا حاولوا أن يلتمسوا لدى فيلسوف الأخلاق ضربا من «الإرشاد».

بيد أن فيلسوفنا حين يقول: إن الأحكام الأخلاقية انفعالية، لا وصفية، وإنها تعبيرات إقناعية عن بعض المواقف أو الاتجاهات، لا عبارات تقريرية تصف بعض الوقائع، وإنها بالتالى لا يمكن أن تعد صادقة أو كاذبة، فإن قوله هذا لا يعنى بأى حال من الأحوال أنه ليس ثمة خير أو شر، أو أنه ليس ثمة صواب أو خطأ، أو أنه لا أهمية على الإطلاق لما يفعله الإنسان. وكل ما هنالك أن آير يريد أن يفصل معاييره وأحكامه الأخلاقية الخاصة، عن تحليله الفلسفى للأحكام الأخلاقية، لكى يبين لنا أن للعبارات الأخلاقية طابعها الخاص الذى يفصلها تمامًا عن شتى العبارات الوصفية القائمة على الواقع. وقد يظن أن من شأن هذا التحليل الفلسفى للأحكام الأخلاقية أن يزعزع من ثقة الناس فى الأخلاق، ولكن آير يرد على ذلك بقوله إن ملاحظاته الخاصة قد أظهرته على أن أولـٰئك الذين يسلمون بهذا التحليل «الوضعى» للأحكام الأخلاقية لا يسلكون فى حياتهم الخاصة سلوكا مختلفًا عن سلوك غيرهم ممن يرفضون هذا التحليل. ويمضى آير إلى حد أبعد من ذلك فيقول إنه يشك فى أن يكون لدراسة الفلسفة الأخلاقية — بصفة عامة — أى تأثير ملحوظ على سلوك الناس. وليس من سبيل إلى التحقق من صحة هذه القضية أو كذبها، اللهم إلا بتحويل عدد كبير من الناس، من الإيمان بوجهة نظر «ميتا — أخلاقية»، إلى الإيمان بوجهة نظر أخرى «ميتا — أخلاقية»، من أجل التعرف على التغير الذى قد يطرأ على سلوكهم بعد هذا التحول. وآير يشك فى إمكان الوصول إلى مثل هذه النتيجة، ولهذا فإنه يخلص من دراسته للأحكام الأخلاقية إلى القول بأنه مهما تكن النتائج الاجتماعية لمثل هذه الدراسة، فإن من المؤكد أن النظرية التى دافع عنها تخدم «الحقيقة»، حتى وإن كانت لا تنطوى على أية «منفعة»[1]!

---

(١) Ibid., P. 249.

من السلوك؛ وما التعبير عن الحكم الأخلاقى سوى عنصر من عناصر هذا النمط[1]. ومعنى هذا أن الحكم الأخلاقى يعبر عن «اتجاه» الشخص أو «موقفه»، من حيث إنه يسهم فى تحديد هذا «الاتجاه» أو تعيين ذلك «الموقف». وما دامت الحدود الأخلاقية بطبيعتها حدودًا معيارية، فإنها لا يمكن أن تكون بمثابة ألفاظ وصفية تنبئنا بشىء عن بعض الخصائص الواقعية أو الطبيعية الماثلة فى أى موقف ما من المواقف. وتبعًا لذلك فإنه لا موضع للحديث عن موضوعية القيم، ما دامت القيم بطبيعتها مجرد توجيهات تشير علينا بالاتجاهات التى لا بد لنا من اتخاذها. صحيح أن بعض المذاهب الطبيعية تحاول صبغ القيم الأخلاقية ببعض المعانى الوصفية، كما هو الحال مثلا حين يصف بنتام «الصواب الخلقى» بقوله إنه «ما يؤدى إلى أكبر سعادة ممكنة، لأكبر عدد ممكن من الناس»، ولكن الحقيقة أن المذهب النفعى نفسه لا يخرج عن كونه حكمًا أخلاقيًا يتخذ مبدأه من «السعادة»، ويقيم الأفعال بحسب درجة اقترابها أو بعدها من هذا المعيار الأخلاقى. فنحن هنا بإزاء «توصية» أو «نصيحة»، لا بإزاء تقرير لواقعة. وعلى الرغم من أن الحدود الأخلاقية التى تصاغ على نحو أمثال هذه التوصيات قد لا تخلو من معنى وصفى، إلا أن هذه الحدود ليست «وصفية» من حيث هى «أخلاقية»[2].

وهنا قد يقال إن من شأن هذه النظرة الوضعية المنطقية إلى الأخلاق أن تنقص من قيمتها، أو أن تحكم عليها بالتفاهة والابتذال، ولكن آير يرد على هذا الاعتراض بقوله إن فى النطق بمثل هذه العبارة «حكما تقييميا» ليس من حقه إصداره، فضلا عن أنه لا يريد لنفسه التورط فى إصداره. وكل ما يهدف إليه آير من وراء تحليله للأحكام الأخلاقية إنما هو الكشف عما يفعله الناس حينما يصدرون أحكامهم الأخلاقية. والواقع أن كل النظريات الأخلاقية، حدسية كانت أم طبيعية أم موضوعية أم انفعالية أم غير ذلك — من حيث هى نظريات

---

(١) Ayer : « Analysis of Moral Judgments », in : ''**Philosophical Essays.**, ''London, Macmillan, 1965, p. 238.

(٢) Ayer : ''**Philosophical Essays.**'' pp. 240 – 4.

بوصفها «فئة منفصلة» أو قائمة بذاتها. والحق أن هذه العبارات لا تعبر عن «قضايا»، وبالتالى فإنه ليس ثمة وقائع أخلاقية بمعني الكلمة، اللهم إلا إذا حرفنا معنى كلمتى «قضية» و«واقعة». ويضرب لنا آير مثلا فيقول: لنفترض أن شخصًا ما ارتكب جريمة قتل، ولنفترض أن هيئة النيابة جاءت للتحقيق فى الحادث، وتقصى شتى الوقائع أو الظروف التى أحاطت بارتكاب الجريمة. ففى هذه الحال، تكون دوافع المجرم للقتل، والأداة التى استخدمها فى تنفيذ جريمته، وعلاقة المجرم بالضحية، وشتى العوامل الاجتماعية التى أحاطت بظروف ارتكابه للجريمة، بمثابة «وقائع» يمكن التحقق من صحتها عن طريق الرجوع إلى الملابسات التى أحاطت بالمجرم قبل وبعد ارتكابه للجريمة، وعن طريق الارتداد إلى سلوك المجرم نفسه (صريحًا كان أم ضمنيا). ولكن، لنفترض الآن أننا بدلا من أن نسائل أنفسنا عما حدث بالفعل أو عن حقيقة أمر البواعث التى حدت بالمجرم إلى ارتكاب جريمته رحنا نسائل أنفسنا عما إذا كان للمجرم أى حق فى ارتكاب جريمته، أو ما إذا كان فعله صوابًا أم خطأ، فإننا عندئذ لا ننطق بعبارات وصفية يمكن أن تعين رجال النيابة على فهم الموقف أو الإلمام بالمزيد من تفاصيله، بل نحن نصدر بعض الأحكام الأخلاقية التى لن تغير فى شىء من واقع الأمر. فالقول بأن بواعث المجرم كانت خيرة أو شريرة، لا يخبرنا بشىء عن حقيقة أمر تلك البواعث، والقول بأن الرجل قد أصاب أو أخطأ، لا ينبئنا بشىء عما فعله فى الواقع ونفس الأمر. ولهذا يقرر آير أن شتى الصفات الأخلاقية التى قد نخلعها على أفعال الناس لا يمكن أن تعد صفات واقعية Factual، نظرًا لأنها لا تصف أية سمة من سمات الموقف الذى يراد تطبيقها عليه. ومهما حاولنا أن نستقصى الموقف فى حد ذاته، فإننا لن نستطيع أن نهتدى إلى سمات أخلاقية ملتحمة به أو مندمجة فيه، وكأنما هى قرائن طبيعية أو علامات واقعية لا تكاد تنفصل عن ذلك الموقف.

فهل نقول بأن الأحكام الأخلاقية هى مجرد أقوال معبرة عن بعض المشاعر: مشاعر الاستحسان أو الاستهجان، كما قال آير نفسه من قبل؟ هذا ما يجيب عليه فيلسوفنا بقوله: إن مثل هذا الرأى قد لا يخلو من تبسيط زائد عن الحد. وربما كان الأدنى إلى الصواب أن نقول إن الاتجاهات الأخلاقية تنحصر فى أنماط معينة

الذين فسروا الألفاظ الأخلاقية بقولهم إنها تمثل بعض الخواص التجريبية، لأنه يرى أن ألفاظ «الخير»، و«الشر» و«الصواب» و«الخطأ»، ليست ألفاظًا تنطوى على «معنى وصفى» بحت. والواقع أن «مبدأ المنفعة لا يمثل قضية صادقة، بل ولا كاذبة، وإنما هو مجرد نصيحة أو توصية، إن لم نقل بأنه مجرد دعوة إلى استخدام بعض الألفاظ بطريقة خاصة(١) ...». ولكن ليس فى وسعنا — من جهة أخرى — أن نقول عن «الألفاظ الأخلاقية» إنها تمثل «خواص لا — تجريبية»، لأن العبارات الأخلاقية عندئذ ستكون معبرة عن قضايا لا تقبل التحقق، وبالتالى فإنها ستكون فارغة تمامًا من كل معنى. وإنما الأدنى إلى الصواب أن يقال إن وظيفة الألفاظ الأخلاقية هى مجرد التعبير عن انفعالات المتكلم، والعمل على توليد انفعالات مماثلة لدى الآخرين. ويضرب لنا آير مثلا لذلك فيقول: «إننى حينما أقول لأحدهم: «إنك قد أخطأت حين سرقت هذا المال»، فإننى لا أقرر شيئا أكثر مما لو أننى قلت له: «إنك قد سرقت هذا المال». وحين أضفت إلى ذلك أن هذا الفعل خاطئ، فإننى لم أخبر بشيء جديد عن ذلك الفعل، بل كل ما هنالك أننى قد أظهرت بوضوح استهجانى له. وهذا ما كان فى وسعى أن أفعله، لو أننى اقتصرت على مجابهته بقولى: «إنك قد سرقت هذا المال» مستخدمًا فى قولى لهجة الاستهجان أو الاستنكار، أو لو أننى اقتصرت على كتابة هذه الجملة مع إضافة بعض علامات تعجب إليها!(٢).

ويعود آير إلى مناقشة «الأحكام الأخلاقية» فى موضع آخر، فيقول إنه مما لا شك فيه أن فيلسوف الأخلاق ينطق بعبارات، وهو ينطق بعبارات تدور حول الواقع، وهذا الواقع الذى يتحدث عنه هو «الواقع الأخلاقى». ولكننا لو عمدنا إلى تحليل أمثال هذه العبارات الأخلاقية، لوجدنا أنها تستعمل بطريقة أخرى مختلفة تمامًا عن باقى أنماط العبارات، بحيث إنه قد يحسن بنا أن نفردها على حدة

---

(١) Ayer : "**Philosophical Essays.**", Papermac 32, London, 1965, p. 263.

(٢) Ayer : '**Language, Truth and Logic**", 1946, 2d ed., p. 107.

ضرورة متضمنة فى الفرض الرئيسى نفسه، بل بمقتضى عملية «التحقيق» نفسها. ومن هنا فإن «وقائع التجربة» فى ذاتها Per se لا تستطيع مطلقًا أن تجبرنا على التخلى عن فرض معين، ما دام فى استطاعتنا دائمًا أن نستمر — دون أدنى تناقض — فى تفسير النماذج الخارجة على القاعدة بطرق متنوعة، مع استبقائنا للفرض الأساسى. ولكن لا بد لنا — بطبيعة الحال — من أن نكون على استعداد دائمًا للتخلى عن مثل هذا الفرض بسبب بعض الظروف التى تمليها علينا التجربة، وإلا لكنا كمن يجعل منه «تعريفًا»، لا مجرد «فرض». وآير يقرر هنا أنه لا بد لنا من التسليم بأننا لسنا دائمًا «عقلانيين» فى طريقة توصلنا إلى معتقداتنا، بدليل أننا لا نصطنع دائمًا أساليب عقلية، متوافقة، متسقة مع ذاتها، فى تكوين معتقداتنا. وحين نقول عن أى فرض: إن درجة احتماله قد تزايدت، فإننا لا نعنى بذلك سوى أن الملاحظة قد زادت من درجة الثقة التى يكون من المعقول معها التمسك بهذا الغرض(١).

أحكام القيمة و« القضايا الأخلاقية » فى نظر آير

أما أحكام القيمة، وشتى الأحكام الأخرى التى تنص على واجبات، فهى لا يمكن أن تعد — فى نظر آير — أحكامًا صادقة أو كاذبة، بل هى مجرد أقوال تعبر عن مشاعر المتكلم — صحيح أن هناك عبارات أخلاقية وصفية هى بمثابة عبارات تجريبية، ولكن الغالبية العظمى من العبارات الأخلاقية ليست سوى عبارات معيارية يراد لها أن تكون «مطلقة» و«جوهرية»، ومن ثم فهى لا تخضع لأى حساب تجريبى، كما أنها لا تقبل التعريف بلغة الواقع. والرموز المعيارية المستعملة فى أية عبارة أخلاقية لا تشير إلى مفاهيم، ولا تضيف شيئًا إلى المضمون الواقعى. وتبعًا لذلك، فإن العبارات المعيارية لا تقبل الصدق أو الكذب، بل هى تعبر فقط عن عواطف المتكلم. وآير يرفض أيضًا وجهة نظر الفلاسفة النفعيين

---

(١) Cf. "**Masterpieces of World - Philosophy.**", New - York, 1961, p. 1014.

تعريفات الرموز التى تشتمل عليها، وهى تكون تأليفية حين يكون إثبات صحتها محددًا بمقتضى وقائع التجربة. ولنضرب لذلك مثلا فنقول: إن القضية القائلة بأنه «إما أن يكون بعض النمل طفيليا، وإما ألا يكون أى منه كذلك» قضية تحليلية هى بلا شك صادقة بالضرورة وبكل تأكيد، ولكنها لا تمدنا بأية معلومات عن النمل. وهى باعتبارها «تحصيل حاصل»، لا تنطوى على أى مضمون واقعى، وليس من شأنها أن تعيننا إلا على فهم بعض المسائل اللغوية. والقضايا المشروعة فى مضمار المنطق لا تزيد عن كونها قضايا ثبتت صحتها لكونها «تحصيل حاصل»، وإن كانت قضايا نافعة للغاية فى الكشف عن المتضمنات الخفية الكامنة فى ثنايا عباراتنا ويمضى آير إلى حد أبعد من ذلك فيقول إن هذه القضايا قد تعيننا على تحصيل معرفة تجريبية، وإن كان من الضرورى أن نفهم أن «تحصيلات الحاصل» ليست هى التى تجعل المعرفة التجريبية صحيحة. ولو أننا تساءلنا عما إذا كانت هندسة ما بعينها قابلة للانطباق بالفعل على المكان الفيزيائى، لكان سؤالنا هذا سؤالا تجريبيًا يخرج بطبيعته عن دائرة الهندسة نفسها. وتبعًا لذلك فإنه ليس هناك أى تناقض ظاهرى فى أن تكون قضايا المنطق والرياضة التحليلية قابلة للانطباق على العالم.

وأما القضايا التأليفية فهى قضايا تثبت صحتها (أو شرعيتها) بالاعتماد على التجربة. ولا تتمثل التجربة إلا على صورة إحساسات. وليست الإحساسات صادقة أو كاذبة. بل هى مجرد وقائع «حادثة». والقضايا التى تنصب على إحساسات ليست قضايا محددة منطقيًا بمقتضى هذه الإحساسات، سواء بهذه الصورة أم بتلك، بل إن هذه القضايا معرضة للشك، حتى وإن كان من الممكن الاعتماد عليها فى كثير من الأحيان. وهذا هو السبب فى أن تلك القضايا تفتقر غالبًا إلى «خبرة إضافية» تجىء فتؤيدها أو تثبت دعائمها. والحق أن القضايا التجريبية ـــ جميعها ـــ لا تزيد عن كونها فروضًا متصلة. وحين ينهض المرء بعملية «تحقيق» فإنه لا بد من أن يجد نفسه بإزاء نسق بأكمله من الفرض: فرض واحد رئيسى، وفروض أخرى إضافية قد جاءت فاقترنت به، لا بمقتضى أية

لا تشتمل على المعرف أو أى مرادف من مرادفاته وهنا يستعير آير تعريفا نموذجيًا لإحدى الكلمات من رسل، ألا وهو تعريفه لكلمة «مؤلف» فى العبارة القائلة بأن «مؤلف ويفرلى هو سكوت» فيقول معه بأن «شخصًا واحدًا، وشخصًا واحدًا فقط، كتب ويفرلى، ولم يكن هذا الشخص سوى سكوت». وأمثال هذه التعريفات — فيما يقول آير — هى الكفيلة بتوضيح العبارات، حين لا يكون ثمة مرادف للشىء المعرف، أو حين تكون المرادفات الموجودة غير واضحة، مثلها فى ذلك كمثل الرمز المفتقر إلى توضيح. وإذا كان لنا أن نصل يومًا إلى توضيح فلسفى تام لأية لغة من اللغات، فلا بد لنا باديء ذى بدء من أن نعمل على حصر أنماط العبارة الدالة(أو ذات المعنى) فى تلك اللغة، لكى نشرع بعد ذلك فى الكشف عن علاقات التكافؤ القائمة بين العبارات ذوات الأنماط المتنوعة. ومثل هذه المجموعة من التعريفات قد تكون هى الكفيلة بالكشف عن بناء اللغة التى هى موضع بحثنا، وبالتالى فإن أية نظرية فلسفية بمعنى الكلمة لا بد من أن تنطبق على أية لغة معلومة.

القضايا التحليلية والقضايا التأليفية

ثم ينتقل آير إلى نظرية الصدق فيقول: إن الغرض منها هو الوقوف على الطريقة التى يمكن بمقتضاها إثبات صحة (أو شرعية) أية قضية. فالسؤال القائل: «ما هو الصدق؟» لا يزيد عن كونه سؤالا يحتاج إلى تعريف، مثله فى ذلك كمثل غيره من الأسئلة الداخلة تحت نفس هذا النمط. ومعنى هذا أنه ليس فى وسع أية نظرية واقعية Factual أن تنهض بالإجابة على مثل هذا السؤال. وحسبنا أن نرجع إلى الغالبية العظمى من نظريات الفلاسفة فى «الصدق»، لكى نتحقق من أن السؤال الحقيقى الذى كانت تدور حوله إنما هو: «ما الذى يجعل قضية ما صادقة أو كاذبة؟». وهنا يصطنع آير تلك التفرقة المعروفة بين القضايا التحليلية والقضايا التأليفية، لكى يقول لنا إن لكل منهما نوعها الخاص من «الإثبات». فالقضية تكون تحليلية حين يكون إثبات صحتها متوقفًا تمامًا على

الإحساسات لدينا، لأن مجرد قولنا بأن شيئا ما موجود يرادف قولنا بأن فى الإمكان الحصول على بعض الإحساسات. وليست مهمة الفيلسوف سوى تقديم تعريف صائب للأشياء المادية بلغة الإحساسات. فليست وظيفة الفيلسوف أن يشغل نفسه بخواص الأشياء الموجودة فى العالم بل حسبه أن يشغل نفسه بدراسة طريقتنا فى التحدث عن تلك الأشياء. ولهذا يقرر آير أن قضايا الفلسفة — بطبيعتها — ليست قضايا واقعية Factual، بل هى قضايا لغوية. ومعنى هذا أنه ليس من شأن القضايا الفلسفية أن تصف لنا سلوك الموضوعات المادية، أو حتى الموضوعات الروحية (أو العقلية)، بل لا بد لهذه القضايا من أن تقتصر على التعبير عن التعريفات، أو النتائج الصورية «للتعريفات» (على حد تعبير آير نفسه). وتبعًا لذلك فإن الفلسفة قسم من أقسام المنطق، وهى مستقلة — بالتالى — عن أى دعوى تجريبية أو ميتافيزيقية. وكثير من القضايا التى قد يبدو لنا فى الظاهر أنها قضايا واقعية لا تزيد فى الواقع عن كونها قضايا لغوية. فالقضية القائلة (مثلا) بأن «أى شىء مادى لا يمكن أن يوجد فى مكانين فى وقت واحد» لا تزيد عن كونها قضية لغوية، مفادها أن بعض المواضعات اللفظية قد أظهرتنا على أن القضية القائلة بأن مضمونين من المضامين الحسية يحدثان فى مجال حسى واحد بعينه بصريا كان أم لمسيا، تتعارض مع القضية الأخرى القائلة بأنهما ينتسبان إلى شىء مادى واحد بعينه. وبالمثل، حين يتساءل المرء مثلا: ما هى طبيعة س؟» فإنه فى الحقيقة لا يتطلب إلا تعريفا، والتعريف لا يزيد عن كونه مجرد تقرير لفظى أو تعبير لغوى.

فإذا ما أمعنا النظر الآن إلى التحليل الفلسفى، ألفينا أن كل مهمته لا تكاد تعدو عملية تزويدنا ببعض التعريفات. على أن التعريفات الفلسفية ليست جميعها من قبيل التعريفات الصريحة التى تضع بين أيدينا بعض المترادفات، أو التى تقدم لنا رموزًا بديلة أو تعبيرات رمزية تقوم مقام الحد المراد تعريفه، وإنما هى بالأخرى تعريفات من نوع خاص، أو تعريفات قائمة على الاستعمال، بمعنى أنها تعريفات تبين لنا كيف أن العبارة التى يرد فيها المعرف يمكن أن تترجم إلى عبارات مكافئة

قضايا الفلسفة لغوية، وليست واقعية

ومهما يكن من شيء، فقد أراد آير من معيار «التحقق» الذى وضع شروطه، تحرير الفلسفة من الميتافيزيقا، والقضاء على عملية بناء أى نسق استنباطى للكون، ابتداء من بعض المبادئ الأولى. والواقع أن أمثال هذه المبادئ الأولى لا يمكن أن ترد إلينا عن طريق التجربة، نظرًا لأن قضايا التجربة لا تزيد عن كونها فروضًا هيهات لها أن تصبح يقينية قاطعة. وأما إذا نظر إلى تلك المبادئ على أنها أولية Apriori، فإنها عندئذ لن تكون سوى «تحصيل حاصل»، ومن ثم فإنها لن تنطبق على الكون بوصفها معرفة واقعية. وحتى حينما يتطرق آير إلى مشكلة الاستقراء، فإنه لا يتردد فى تنحيتها جانبًا، بحجة أنها مشكلة غير واقعية. وآية ذلك أن الاستقراء محاولة يراد من ورائها البرهنة على أن بعض التعميمات التجريبية المستخلصة من تجربة الماضى سوف تنطبق أيضًا على المستقبل. ولكن من الخطأ **أولا** أن نطبق أى «تحصيل حاصل» على التجربة، لأن أى «مبدأ تحليلى» صرف لا ينطبق بطبيعته على أمور الواقع، هذا إلى أننا **ثانيًا** نقتصر فى هذه الحالة على تقرير ما نحن بصدد البحث عن برهان له. ولما كان آير لا يستطيع أن يتصور أى اختبار يمكن عن طريقه أن نحل هذه «المشكلة» بالرجوع إلى التجربة، فإنه يستنتج أننا لسنا هنا بإزاء مشكلة حقيقية. وحسبنا أن نرتد إلى الواقع، لكى نتحقق من أننا نضع ثقتنا فى أمثال هذه التعميمات العلمية، نظرًا لأنها تسمح لنا بأن نتنبأ بالتجربة التى ستقع فى المستقبل، فنتمكن عن هذا الطريق من التحكم فى بيئتنا، دون أن يكون ثمة موضع للتحدث عن أية مشكلة منطقية عامة فيما يتعلق بهذا المسلك العملى.

وهنا خطأ شائع طالما وقع فيه الفلاسفة، ألا وهو الظن بأنه لا بد لنا من القيام بتحليل مرضى للإدراك الحسى، حتى يكون من حقنا الاعتقاد بوجود الأشياء المادية. ولكن ربما كان الأدنى إلى الصواب أن نقول إن حقنا فى الاعتقاد بوجود تلك الأشياء المادية يرجع هو نفسه بكل بساطة إلى واقعة توافر بعض

حدها. وقد أراد آير أن يتلافى أمثال هذه الاعتراضات، فأدخل عددًا من شروط، وفى مقدمتها:

أولا : تكون العبارة قابلة للتحقق بطريقة مباشرة إما إذا كانت هى نفسها قضية قائمة على الملاحظة، وإما إذا كان من شأنها بإضافة قضية أو أكثر من قضايا لملاحظة إليها، أن تولد قضية واحدة (على الأقل) من قضايا الملاحظة، لا تكون قابلة للاستنباط من تلك المقدمات الأخرى وحدها.

ثانيًا : تكون العبارة قابلة للتحقق بطريقة غير مباشرة إذا توافر فيها الشرطان التاليان:

١ — إذا ترتب عليها — بالاشتراك مع بعض المقدمات الأخرى — عبارة أو أكثر قابلة للتحقق بطريقة مباشرة، على شرط ألا تكون هذه العبارة أو العبارات مستخلصة من تلك المقدمات الأخرى وحدها.

٢ — ينبغى ألا تشتمل هذه المقدمات الأخرى على أية عبارة لا تكون إما تحليلية، وإما قابلة للتحقق بطريقة مباشرة، وإما قابلة للإثبات فى استقلال تام عما عداها بوصفها تقبل التحقق غير المباشر[١].

وكل هذه الشروط التى أضافها آير فيما بعد، إنما تهدف إلى استبعاد العبارات الفارغة من المعنى من دائرة إمكانية التحقق، كما ترمى فى الوقت نفسه إلى ضمان إمكانية التحقق بالنسبة إلى قضايا العلم النظرية. ومع ذلك فقد اعترض بعض النقاد على معايير التحقق التى ساقها آير، لأنهم لاحظوا أن الشروط التى تطلبها غير كافية للوفاء بالمقصود، ومن ثم فقد راحوا يقترحون شروطًا أخرى أشد صرامة وأكثر تحديدًا[٢].

---

(١) Ayer : "**Language, Truth and Logic**", 2 ed., 1946, p. 13

(٢) Cf. D. J. O'Connor, "**Some Consequences of Professor A. J. Ayer's Verification Principle**", **Analysis, 1949 – 1950.**

القضايا المتعلقة بالماضى، كل ما لهما من معنى، بعكس ما فعل الكثير من كتاب الوضعية المنطقية. ولكن من شأن مبدأ «التحقق الضعيف» ـــ مع ذلك ـــ أن يستبعد الكثير من الأحكام الزائفة، كالحكم القائل مثلا بأن عالم الحس لا واقعى، وشتى الأحكام التى تدور حول الواقع، وهل هو جوهر واحد أم عدة جواهر ... إلخ. والحق أنه ليس ثمة تجربة يمكن أن تفصل فى أمثال هذه القضايا، فليس فى وسعنا سوى أن نقول عنها إنها فارغة من كل معنى لفظى. وربما كانت الأخطاء الكثيرة التى طالما تردى فيها الميتافيزيقيون وليدة انخداعهم بالأساليب النحوية المصطنعة فى لغتهم الفلسفية، مما أدى بهم إلى افتراض وجود «كائنات» أطلقوا عليها اسم «الجوهر» و«الوجود» و«المطلق».. إلخ، وكأنه يكفى أن يتطلب النحو توافر اسم يكون هو الفاعل فى الجملة؛ لكى نتوهم أن الفكر يستلزم أيضا بالضرورة وجود «جوهر» يكون بمثابة «الموضوع» الذى تنسب إليه هذه «الصفة» أو تلك!

بيد أن آير قد عاد فاعترف فى الطبعة الثانية من كتابه «اللغة، والصدق، والمنطق» بأن تعريفه السابق للتحقق قد يفتح السبيل أمام أية عبارة ميتافيزيقية، أو أية جملة فارغة من المعنى، لأن تكون ـــ مبدئيًا ـــ «قابلة للتحقق»[1]. وذلك لأن آير نفسه كان قد ذهب إلى أنه من الممكن لأية عبارة أن تكون «قابلة للتحقق»، إذا كانت هناك بعض عبارات قائمة على الملاحظة يمكن استخلاصها من تلك العبارة، ولو كان ذلك عن طريق الاستعانة ببعض مقدمات إضافية أخرى، وعلى شرط ألا يكون استخلاص تلك العبارة من هذه المقدمات الإضافية وحدها. ولكن آير لم يلبث أن تحقق من عدم كفاية هذا المبدأ من مبادئ التحقق، نظرًا لأننا إذا افترضنا أن « ن » قضية خالية من المعنى، وأن « و » قضية قائمة على ملاحظة، فإننا نستطيع ابتداء من « ن » والمقدمة الإضافية القائلة بأنه إذا وجدت « ن » فلا بد من أن توجد « و »، أن نستخلص قضية الملاحظة « و »، على الرغم من أن « و » لا يمكن أن تستخلص من المقدمة الإضافية

---

(١) Ibid., Introduction, pp. 11 – 12.

صحيح أن هناك نوعًا آخر من «القضايا» يمكن اعتباره ذا معنى أو دلالة، وتلك هى القضايا الرياضية والمنطقية التى نعدها بمثابة «تحصيل حاصل»، ولكن من الواضح أن القضايا الميتافيزيقية لا تندرج تحت هذا النوع من القضايا. ولكن القضايا الميتافيزيقية — من جهة أخرى — ليست بقضايا تقبل التحقق (وفقًا للمعيار الذى أشرنا إليه) فهى لا تزيد عن كونها «أشباه قضايا»، أو مجرد عبارات خاوية تمامًا من كل معنى.

معيار التحقق بين (القوة) و(الضعف) ...

وهنا يميز آير بين نوعين من التحقق: تحقق عملى، وتحقق مبدئى. والواقع أن بعض العبارات قد لا تكون قابلة للتحقق عمليا، إما بسبب انعدام الظروف المواتية لذلك، وإما بسبب حالة العلم (أو الثقافة) الراهنة. ولو عرف الإنسان الملاحظات المواتية التى يمكن أن تكون هى الكفيلة بالفصل فى أمثال هذه المسائل، أو لو تهيأت له الظروف الملائمة لذلك، لكان فى وسعه التحقق من صحة تلك العبارات؛ ولهذا فإن آير يقول عنها: إنها «قابلة للتحقق مبدئيًا». وثمة تفرقة أخرى بين نوعين من التحقق: تحقق قوى وتحقق ضعيف. وكانت «حلقة فينا» قد ذهبت إلى الأخذ بمبدأ «التحقق القوى» فقال دعاتها بأن أية عبارة لا تكون ذات معنى، اللهم إلا إذا تم التحقق من صحتها تجريبيًا بطريقة **قاطعة** حاسمة. وأما آير فقد انتصر لمبدأ «التحقق الضعيف»، على أساس أنه يكفى لكى تكون العبارة ذات معنى، أن يكون فى إمكان التجربة إثبات **احتمالها**(١). وإذا كان آير قد آثر الأخذ بمبدأ «التحقق الضعيف»، فما ذلك إلا لأنه قد لاحظ أن أى برهان تجريبى قلما يكون قاطعًا، اللهم إلا بنسبة لا تكاد تتجاوز الواحد فى المائة، ومن ثم فإن فى التسليم بمبدأ «التحقق القوى» ما قد يمنعنا من الاهتداء إلى قضية تجريبية واحدة تكون — بحق — ذات معنى أو دلالة. هذا إلى أن آير قد ظن أنه باصطناعه لمبدأ «التحقق الضعيف»، يرد إلى قضايا العلم العامة، وإلى

(١) A. J. Ayer : "Language, Truth and Logic", 1964, pp. 37 – 38.

ولا تقبل التحقق على أى نحو ما من الأنحاء. وما دمنا لا نملك أن نحدد (حتى ولا مبدئيا على الأقل) نوع الإجراءات أو العمليات التى يمكن القيام بها من أجل التحقق من صحة (أو كذب) تلك القضية، فإن قولنا بأن «الله موجود» لن يكون سوى «لغو فارغ» لا معنى له على الإطلاق ! وهكذا الحال أيضًا بالنسبة إلى سائر العبارات الميتافيزيقية، فإنها لا تخرج عن كونها قضايا نطلقها على أشياء أو أحداث تعدو نطاق الحس، أعنى أنه ليس لها أدنى علاقة مباشرة بالملاحظة الحسية، فليس ثمة مجال للحكم عليها بأنها صادقة أو كاذبة، ومن ثم فإن من واجبنا أن نقرر أنها «أشباه قضايا» أو مجرد أقوال فارغة من كل معنى. وآير يصوغ هذا الحكم على صورة قياس منطقى فيقول:

... كل قضية لا يمكن التحقق من صحتها بالرجوع إلى الوقائع الملاحظة هى شبه قضية!

وبما أن القضايا الميتافيزيقية هى مما لا يمكن التحقق من صحته بالرجوع إلى الوقائع الملاحظة ؛

إذن فالقضايا الميتافيزيقية هى أشباه قضايا.

ويمضى آير إلى حد أبعد من ذلك فيقول: «إن كل قضايا الميتافيزيقا هى بالضرورة لغو فارغ لا معنى له، ما دام الهدف الذى ترمى إليه الميتافيزيقا هو أن تصف لنا حقيقة تكمن فيما وراء التجربة... والواقع أن هذا الذى لا تستطيع أية ملاحظة تجريبية أن تتحقق منه، هو مما لا يمكن اعتباره قضية على الإطلاق. فالمسلمة الرئيسية للميتافيزيقا، ألا وهى القول بوجود حقيقة فائقة للحس، ليست فى حد ذاتها بقضية... وإنما تنشأ الميتافيزيقا عن رغبة الناس فى الامتداد بعواطفهم وانفعالاتهم إلى ما وراء حدودها المشروعة، فنراهم يعبرون عنها على صورة نظريات، ويقدمونها على شكل وقائع موضوعية... ولكنهم عندئذ لا يقررون فى الواقع أى شىء، وإنما يعبرون فى الظاهر بصيغة عقلية عن بعض الانفعالات أو العواطف التى تترجم عن نفسها عادة من خلال الأعمال الأدبية والفنية»(١).

---

(١) Ibid., pp. 45 – 46.

إمكانية التحقيق التجريبي. وإذا كان كارناب قد قرر أن المهمة الرئيسية للفلسفة هي «تحليل العلم»، فإن آير يريد أن يحصر الجهد الفلسفي كله في نطاق الألفاظ والتعريفات، لكي يحلل «الكلام» ويفرغه ويجرده، مقتصرًا على تناول صور التركيب وما ينشأ فيها من علاقات. والفيلسوف الإنجليزي يساير جماعة الوضعيين المناطقة، فيقول معهم بأن الميتافيزيقا مستحيلة، لأنها تحاول تجاوز دائرة المحسوس، فتقدم لنا قضايا زائفة لا سبيل إلى التحقق من صحتها أو كذبها تجريبيًا. والواقع أن آير يستخلص عدم جدوى أية محاولة يراد من ورائها الوصول إلى معرفة تتجاوز حدود التجربة من صميم «القاعدة التي تحدد الدلالة الحرفية للغة». ولما كانت عبارات الميتافيزيقا — فيما يقول آير — لا تتلاءم مع هذه القاعدة، فإن هذه العبارات لا بد من أن تكون فارغة تمامًا من كل معنى. وهنا يهيب آير بالمعيار الوحيد للمعنى — في نظره — ألا وهو مبدأ التحقق Verification فيقول: «إننا نقول إن عبارة ما هي في الواقع ذات دلالة بالنسبة إلى شخص ما، حينما يكون في وسع هذا الشخص أن يتحقق من صحة القضية التي تعبر عنها تلك العبارة، أعني حينما يكون على علم بالملاحظات التي تتكفل بإرشاده — في ظل بعض الظروف — إلى طريقة تقبل تلك القضية بوصفها صادقة، أو رفضها بوصفها كاذبة»[١]. ويضرب آير مثلا لذلك فيقول إن العبارة القائلة بأن «هناك جبالا في الجانب الآخر من القمر» عبارة ذات معنى، على الرغم من أنه قد لا تكون تحت أيدينا في الوقت الحاضر السبل المواتية للتحقق من صحة (أو كذب) تلك القضية. والسبب في ذلك أنه ليس ما يمنع من أن تكون هذه العبارة قابلة للتحقق مبدئيا، ما دام في وسعنا أن نتصور بناء سفينة تخترق الفراغ على مدى واسع وبالسرعة الكافية. وأما إذا قلنا «إن الله موجود»، بمعنى أن ثمة كائنًا فائقا للطبيعة هو الذي أوجد العالم وخلق الكائنات، فإننا عندئذ نتفوه بعبارة فارغة من كل معنى، لأننا نقرر قضية لا تحتمل الصدق أو الكذب،

---

(١) A. J. Ayer : **"Language, Truth and Logic."**, 2 ed edition, 1946, London, Gollanez, p. 35.

الأستاذ آير على الجامعات البريطانية، بل لقد دعى فى أكثر من مناسبة لإلقاء محاضرات فلسفية بالعديد من الجامعات الأجنبية، فكان أن سافر إلى الصين، وبيرو، والاتحاد السوفييتى... إلخ. هذا إلى أن الأستاذ آير هو المشرف الآن على المجموعة الفلسفية بسلسلة بليكان، وهى المجموعة التى ظهر ضمنها عام ١٩٥٦ كتابه القيم المسمى باسم «مشكلة المعرفة». وللأستاذ آير عدة كتب أخرى هامة نذكر من بينها كتابه: «مفهوم الشخص ومقالات أخرى» The Concept of Person and other essays، وكتابه: «مقالات فلسفية»: Philosophical Essays، ثم الكتاب الذى أسهم فيه (مع آخرين) تحت عنوان: «الثورة فى الفلسفة»: Revolution in Philosophy، وكتابه «أسس المعرفة التجريبية»: Foundations of Empirical Knowledge (الذى ظهر لأول مرة عام ١٩٤٠، ثم أعيد طبعه عام ١٩٦١). هذا وقد أشرف آير على الكتاب الجماعى الذى ظهر عام ١٩٥٩ تحت عنوان «الوضعية المنطقية» (وهو كتاب يضم بعض المقالات المختارة) وكتب مقدمة قيمة لهذه المجموعة الهامة من الدراسات (.Glencoe .III). ومازال الأستاذ آير يواصل نشاطه الفلسفى داخل جامعة أوكسفورد وخارجها، محاضرًا، ومؤلفًا، وأديبًا، وناقدًا.

رفض آير للميتافيزيقا التقليدية

ولو أننا ألقينا نظرة عامة على «التجريبية المنطقية» التى دعا إليها آير فى كتابه الأول، لوجدنا أن فيلسوفنا يسلم مع غيره من أنصار المذهب الوضعى الجديد بأنه لا بد للفلسفة من أن تتخلى عن مهمة بناء المذاهب الميتافيزيقية، وأن تدع للعلم التجريبى مهمة البحث فى الظواهر التجريبية، لكى تقنع هى بتحليل اللغة وإيضاح معرفتنا التجريبية بترجمتها إلى قضايا تنصب على «المضامين الحسية Sense - Contents. فليس من شأن الفلسفة — فى نظر آير — أن تتعدى التحليل المنطقى للمفاهيم والرموز العلمية، بل لا بد لها من أن تقف عند حدود المعطيات الحسية، حتى تكشف لنا عن «قيمة الصدق» فى التركيب اللغوى، بالرجوع إلى

سيرة آير وإنتاجه الفلسفى

وقد ولد ألفرد ج . آير عام ١٩١٠ ، وتلقى تعليمه فى إيتون Eton، ثم فى أوكسفورد حيث اهتم بالدراسات الكلاسيكية. وبعد تخرجه من جامعة أوكسفورد، سافر إلى النمسا حيث درس الفلسفة فى فينا على بعض أقطاب الوضعية المنطقية، وعاد إلى إنجلترا بعد ذلك لكى يشغل وظيفة محاضر فى الفلسفة بإحدى كليات أوكسفورد عام ١٩٣٣ ، وقد حصل على منحة دراسية عام ١٩٣٥ ، فاستطاع أن يتفرغ لدراساته الخاصة، وكانت ثمرة هذه الدراسات هى كتابه «اللغة، والصدق، والمنطق» الذى فرغ من تأليفه عام ١٩٣٦ ، ولما يتجاوز السادسة والعشرين من عمره. وقد وجد النقاد فى هذا المؤلف تعبيرًا فلسفيا أصيلا عن المذهب الوضعى المنطقى، للتعريف بأهم آراء «حلقة فينا» إلى الناطقين باللغة الإنجليزية. وقد أثنى الكثير من النقاد على هذا العمل الفلسفى المبكر الذى امتاز بالوضوح والاتساق والنصاعة الفكرية، كما اعتبره البعض صورة معدلة (بعض الشىء) من صور «الوضعية المنطقية»، خصوصًا وأن صاحبه قد آثر تسمية مذهبه باسم «التجريبية المنطقية»، لإبراز الاتجاه التجريبى الذى انحدر إليه من أسلافه لوك، وهيوم، وچون استيورات مل.

ثم نشبت الحرب العالمية الثانية عام ١٩٣٩ ، فانضم آير إلى الحرس الويلزى، ثم اشتغل بالاستخبارات العسكرية؛ ولما وضعت الحرب أوزارها، عاد من جديد إلى أوكسفورد حيث أصبح زميلا، ثم عميدًا، فى وادهام Wadham، إلى أن أصبح عام ١٩٤٦ أستاذًا «لفلسفة العقل والمنطق» بكلية الجامعة بلندن. وقد ظل آير يشغل هذا المنصب حتى عام ١٩٥٩ ، ثم أصبح أستاذًا للمنطق (Wykeham Professor of Logic) بجامعة أوكسفورد عام ١٩٦٠[١]. ولم يقتصر نشاط

(١) وقد نشرت محاضرته الافتتاحية بهذه الجامعة عام ١٩٦٠ تحت عنوان: «الفلسفة واللغة»:
A. J. Ayer: "**Philosophy and Language**", Inaugural lecture, Oxford, 1960.

الفصل الثانى عشر

ألفرد . ج . آير

(١٩١٠ — ؟)

من « التجريبية المنطقية »

إلى « الميتافيزيقا اللفظية » !

من بين أعلام «الوضعية المنطقية» فى إنجلترا أستاذ مشهور من أساتذة المنطق فى الجامعات البريطانية، ألا وهو الأستاذ ألفرد . ج . آير Alfred Jules Ayer الذى قال عنه رسل — بحق — إنه داعية من دعاة التفكير الواضح، حتى فى أعقد المشكلات وأشدها عسرًا. وقد يختلف النقاد فى الحكم على مدق أصالة هذا المفكر، خصوصًا وأنه لم يكن فى بداية الأمر سوى مجرد ناطق بلسان «الوضعية المنطقية» التى عرفها عن كثب خلال دراسته بالنمسا على يد بعض أقطاب « حلقة فينا» ، ولكن الذى لا شك فيه أن تطور آير الروحى قد قاده — فى أكثر من موضع — إلى تحطيم بعض إطارات «الوضعية المنطقية» الضيقة، فأصبحنا نرى فيلسوفنا يخوض فى العديد من مشكلات الفلسفة التقليدية التى كان كارناب (مثلا) قد رفضها؛ كمشكلة المعرفة، ومشكلة الحرية، ومشكلة وجود الآخرين، وغيرها من المشكلات الميتافيزيقية (أو الأونطولوجية) وسنحاول — فى هذه العجالة القصيرة — أن نتعقب أهم آراء آير الفلسفية، متخذين نقطة انطلاقنا — بطبيعة الحال — من موقفه الوضعى المنطقى، على نحو ما عبر عنه فى كتابه الأول: «اللغة، والصدق، والمنطق»، الذى ظهرت الطبعة الأولى منه عام ١٩٣٦ .

(دراسات فى الفلسفة المعاصرة)

الفلسفية التى أقلقت بال غيره من المفكرين! وربما كان من بعض محاسن فلسفة كارناب أنها قد أرادت أن تجنب الفكر الفلسفى أسباب الغموض، وأن تدعو الفلاسفة إلى تحديد ألفاظهم وتحليل عباراتهم، ولكنها حين حاولت أن تخلص العقل البشرى من أشباه المشكلات، لم تلبث أن حصرت الفلسفة بأسرها فى نطاق ضيق لا يكاد يعدو «التحليل اللفظى» و«الأشكال اللغوية»، وبذلك قضت على خصوبة الفكر البشرى، وانتهت فى خاتمة المطاف إلى القضاء على الفلسفة نفسها! وعلى حين أن الفلسفة فى كل زمان ومكان قد اهتمت بدراسة طبيعة العالم، وتحديد العلاقات بين الفكر والواقع، نجد أن كارناب (شأنه فى ذلك شأن كل فلاسفة الوضعية المنطقية) يستبعد كل هذه المشكلات بحجة أنها قضايا زائفة لا تنطوى على أى معنى. ولكننا مهما اعترفنا بقيمة «التحليل اللغوى»، فإننا لن نستطيع أن نجبر الفكر البشرى على الوقوف عند هذه التحديدات اللغوية والتحليلات المنطقية، لأن الفكر البشرى فى حاجة إلى فهم العلاقة القائمة بين نظام الأفكار وترابطها من جهة، ونظام الأشياء وترابطها من جهة أخرى. ولو أننا تصورنا الفلسفة على أنها البحث عن أكثر الحقائق أهمية فى حياة الإنسان الروحية، ونظرنا إلى الفيلسوف على أنه الرجل الذى يحدد هذه الحقائق ويطورها وفق خبرته وحدسه، لكان من واجبنا أن نرفض بكل شدة أى مذهب يستبدل بقضايا الفلسفة الحيوية الهامة، برنامجًا هزيلا لا يؤدى إلا إلى إجداب الفكر. ولعل هذا ما عناه برجسون حينما كتب يقول: «إن الفلسفة، إذا لم تكن تستطيع أن تقول شيئًا عن أخطر الأسئلة التى تطرحها الإنسانية، فإنها لن تستحق منا عناء ساعة واحدة!»...[1].

---

(١) زكريا إبراهيم: «مشكلة الفلسفة»، دار القلم، مصر، ١٩٦٢، ص ٧٦ — ٧٧، ص ١٤٦ — ١٥٢.

نظرة عامة إلى فلسفة كارناب

تلك خلاصة سريعة لأهم الخطوط العريضة فى فلسفة كارناب . ولا شك أن القارئ المهتم بمسائل المنطق واللغة وعلم السيمانطيقا يستطيع أن يجد فى كتابات هذا الفيلسوف «الوضعى المنطقى» الكثير من الاتجاهات الخصبة والمحاولات المبتكرة. وعلى الرغم من أن نظرية كارناب فى الدلالة ومذهبه فى التركيب اللغوى قد استهدفا — حتى من جانب بعض الوضعيين المناطقة أنفسهم — للعديد من الانتقادات، إلا أن فيلسوفنا قد فتح المجال — بلا شك — أمام الكثير من الباحثين للخوض فى أمثال هذه الدراسات المنطقية واللغوية الجديدة، خصوصًا فى مجال بناء الأنظمة السيمانطيقية. صحيح أن الكثير من كتابات كارناب المتأخرة قد جاءت حافلة بمجموعات ضخمة من الأجهزة التكنيكية المعقدة، فضلا عما انطوت عليه من ميول جرمانية واضحة نحو البناء الشامخ والاصطلاح الهجين والتوحيد بين ما هو «عميق» وما هو «غير مألوف»، ولكن كل هذه المآخذ الصورية لا تطعن بشكل جدى فى قيمة الجهد المنطقى واللغوى الذى اضطلع به. والظاهر أن تشبع كارناب بروح الوضعية المنطقية قد حدا به إلى الاستهانة بآراء المعارضين له، والاستخفاف بمذاهب غيره من الفلاسفة، فكان تبسيطه المبتذل لكل الاتجاهات الفلسفية المناوئة لنزعته الوضعية المنطقية شاهدًا على عجزه عن فهم روح تلك الاتجاهات. وقد يفهم المرء أن يثور كارناب على العديد من الاتجاهات المتطرفة لبعض الفلاسفة المثاليين، ولكنه لن يجد فى هذه الثورة مبررًا كافيًا للحكم على كل مشكلات هؤلاء الفلاسفة بأنها أشباه مشكلات، وكأنما هى قضايا زائفة قد ابتدعها خيال هؤلاء الفلاسفة، دون أن تكون لها أدنى جذور فى صميم الخبرة البشرية نفسها! ونحن لا ننكر أن كارناب قد أظهر براعة كبرى فى معالجة المشكلات التى أثارت اهتمامه، ولكننا نعجب لعجزه التام عن فهم مشكلات غيره من الفلاسفة أو التعاطف مع القضايا

تحدد «معنى» أو «دلالة» الجمل أو العبارات. وتبعًا لذلك، فإن نظرية الصدق ونظرية الاستنباط المنطقى تتوقفان على اعتبارات سيمانطيقية، وتندرجان تحت باب «علم دلالات الألفاظ وتطورها».

ولا سبيل إلى بناء «نسق سيمانطيقى» إلا عن طريق البدء بوضع تصنيف للعلامات التى سوف تستخدم فيه، ثم تجىء بعد ذلك القواعد التى ستتبع فى تكوين (أو صياغة) جملة، وتليها قواعد الدلالة، ثم أخيرًا قواعد الصدق. وكارناب يقدم لنا (فى كتابه المشار إليه) أمثلة عديدة لبعض أنظمة سيمانطيقية قد تم بناؤها على هذا النحو. والغرض الأساسى لكل نظام منها هو تعريف معنى «الصدق» فى نطاق ذلك النسق الجزئى المعين، من أجل الانتقال بعد ذلك نحو القواعد التى هى بمثابة خطوات أو مراحل تفضى إلى تلك النتيجة. وكلمة «صدق» هنا مستخدمة بالمعنى السيمانطيقى الذى وصفه العالم المنطقى تارسكى Tarski حين قال: إنك حين تقرر أن جملة ما «صادقة» فإنك فى الحقيقة لا تقرر شيئًا آخر سوى الجملة نفسها. وإذا كان من الملائم هنا استخدام هذا التصور السيمانطيقى للصدق، فما ذلك إلا لأنه — فيما يقول كارناب — يسمح لنا بأن ننتقل انتقالا مباشرا من مستوى إلى مستوى آخر، كأن ننتقل مثلا مما وراء اللغة إلى «لغة الموضوع». وليس «التعريف» السيمانطيقى تعريفًا للصدق، بل هو معيار لتوافق الصفة (أو المحمول) مع مفهوم الصدق فى نطاق نسق بعينه. وهكذا يصبح «الصدق» محمولا أو صفة يمكن تطبيقها — عن طريق قواعد النسق — على جمل ذلك النسق. وعلى حين أن الاعتبارات العملية هى التى تتحكم عادة فى اللغات الطبيعية، بل حتى فى أية لغة تحكمية قد نصطنعها، نجد أن هذه النظرة إلى «الصدق» منفصلة تمامًا عن النظر إلى أى معتقد قابل للتحقق. ومعنى هذا أن شروط صدق الجمل فى أى نسق (على نحو ما تقضى بها السيمانطيقا الخالصة) لا يبحث عنها خارج هذا النسق، بل لا بد من أن تكون متوافرة فى داخل هذا النسق نفسه.

لا يكاد يعدو عملية صياغة البناء المنطقى. وهذا ما حدا بكارناب إلى القول بأنه لا بد من أن نستبدل بالفلسفة منطق العلم، أعنى التحليل المنطقي للتصورات والعبارات المستخدمة فى العلم، خصوصًا وأن منطق العلم ليس شيئًا آخر سوى البناء المنطقى للغة العلم(١).

الاتجاه العام لفلسفة «السيمانطيقا» عند كارناب

وأما فى كتابه «المدخل إلى السيمانطيقا» (علم دلالات الألفاظ وتطورها) الذى ظهر لأول مرة عام ١٩٤٢، فإننا نجد كارناب يهتم بالسيمانطيقا الخالصة، فيحاول الكشف عن ماهية اللغات فى ذاتها وبذاتها، بعكس ما فعله غيره من الباحثين حينما اهتموا بالعمل على ربط استعمال اللغة بالعالم التجريبى. وليس من سبيل — فيما يقول كارناب — للبحث فى أية لغة من اللغات، اللهم إلا بالالتجاء إلى لغة أخرى يكون من الممكن استخدامها لمناقشة اللغة الأولى ووصفها. وكارناب (كما رأينا من قبل) يطلق على اللغة الأولى التى هى موضع البحث اسم «لغة الموضوع»، بينما نراه يسمى اللغة الثانية باسم: «ما وراء اللغة»، قاصدًا بذلك اللغة التى تدور حول اللغة. وحينما يتحدث فيلسوفنا عن «السيمانطيقا»، فإنه يعنى بها دراسة التعبيرات اللغوية من حيث هى أدوات فى خدمة عملية «الدلالة». وأما النظام أو النسق السيمانطيقى Semantical System فهو نسق من القواعد التى تمت صياغتها عن طريق «ما وراء اللغة»، بقصد تحديد شروط صدق الجمل فى أية لغة من اللغات، ولا تكون الجمل صادقة منطقيا إلا حين يرجع صدقها إلى بعض القواعد السيمانطيقية. والواقع أن من شأن هذه القواعد أن «تفسر» الجمل، بمعنى أن تجعلها «مفهومة»، ومن ثم فإن فهم أية جملة، أو معرفة ما تنص عليه، لا تكاد تختلف عن معرفة الظروف أو الشروط التى تصدق وفقًا لها تلك الجملة. وبعبارة أخرى، يمكننا أن نقول إن من شأن تلك القواعد أن

---

(١) Carnap : **"Logical Syntax of Language"**, 1937, Foreword, p. XIII; p. 286.

لا الأشياء»، فإن فى استطاعنا أن نترجم هذه الجملة إلى عبارة أخرى تقول: «إن العلم نظام أو نسق من العبارات، لا من الأسماء». وحين يقول الفيلسوف مثلا: «إن الخاصية ليست شيئًا»، فإننا نستطيع أن نترجم هذه العبارة إلى عبارة أخرى فنقول: «إن أى نعت (أو صفة) ليس بلفظ يدل على شىء». والعبارة القائلة بأن «الهوية ليست علاقة بين موضوعات» يمكن أن تستحيل إلى عبارة أخرى تقول: «إن رمز الهوية ليس رمزًا وصفيًا». والعبارة القائلة بأن [«كلمة (كوكب النهار) تدل على «الشمس»]، يمكن أن تستحيل إلى عبارة أخرى تقول: إن [«كلمة (كوكب النهار) كلمة مرادفة لكلمة «شمس»]. والعبارة التى تقول: [«إن الجملة س تعنى أن «القمر دائرى الشكل»]، يمكن أن تستحيل إلى عبارة أخرى تقول: [«إن الجملة س مكافئة منطقيا (بمعنى أنها مساوية) للجملة القائلة بأن «القمر دائرى الشكل»..»]، وهلم جرا. وواضح من كل هذه الأمثلة أن كارناب يعتبر كل الجمل أو العبارات التى تدور حول الدلالة والمعنى، هى عبارات شبه ــ موضوعية (أو جمل موضوعية زائفة)، وبالتالى فإنه لا بد من ترجمتها أو تحويلها إلى عبارات تركيبية خالصة أو جمل بنائية صرفة. ولعل هذا هو السبب فيما ذهب إليه كارناب من أن كل توضيح للمعانى لا يكاد يعدو عملية صياغة التركيب المنطقى (١).

بيد أن كارناب يرفض نظرية فتجنشتين فى المعنى، وهو لهذا يطرح المذهب القائل ببناء لغوى واحد، مؤكدًا فى الوقت نفسه أن كلا منا حر فى أن يتبنى لنفسه ما يشاء من منطق، وما يشاء من أشكال لغوية. وليس «مبدأ التسامح» الذى أشار إليه كارناب فى كتابه «التركيب المنطقى للغة» سوى تعبير عن اعترافه هنا بأن المسألة مسألة مواضعة واصطلاح، لا مسألة تشدد أو تحريم. وإذا كان بعض الوضعيين المناطقة قد تحدثوا عن «عبارات بروتوكولية»، فإن كارناب يرى أننا نحن الذين نحدد صورة (أو شكل) تلك العبارات، بالنظر إلى ما هو أكثر ملاءمة للغاية التى يرمى إليها العلم. وتبعًا لذلك فإن التوضيح الفلسفى عند كارناب

---

(١) Carnap : "Logical Syntax of Language", 1937, Foreword, p.V. XIII; p. 286.

الميتافيزيقى عن «الورود» بوصفها «أشياء» Rose – things.

والأصل فى «أشباه المسائل» (أو «المشكلات الزائفة») إنما هى أمثال هذه «العبارات الموضوعية الزائفة» : Pseudo – object sentences. وإذا كان من شأن «الوضعية المنطقية ــ فيما يقول كارناب ــ أن تجنبنا خطر الوقوع فى أمثال هذه «المشكلات الزائفة»، فذلك لأنها تضع بين أيدينا وسائل تكنيكية فعالة للكشف عن أخطاء الفلاسفة السابقين، وبالتالى لمساعدتنا على إحراز تقدم حقيقى فى مضمار التفكير الفلسفى. ويضرب لنا كارناب مثالا لذلك فيقول إن مشكلة الكليات (مثلا) ليست مشكلة حقيقية، بل هى «شبه ــ مشكلة» تترتب على الخلط بين «الطريقة المادية» فى الحديث و«الطريقة الصورية» فى الحديث. وآية ذلك أننا حين نقول «إن الوردة شىء»، فإننا ننطق بعبارة موضوعية زائفة. وعلى حين أن من حقنا أن نصطنع الطريقة الصورية فى الحديث فنتحدث عن الألفاظ بوصفها صفات Predicate words ــ، فإنه ليس من حقنا أن نصطنع الطريقة المادية فى الحديث، فنتحدث عن «الكليات» بوصفها «أشياء».

صحيح أن الطريقة المادية فى الحديث ليست خاطئة فى حد ذاتها (خصوصًا وأنها قد تنطوى أحيانا على ضرب من الاختصار المفيد) ولكن استعمالها فى الفلسفة كثيرًا ما ضلل الباحثين، للأسباب الثلاثة الآتية: ــ أولا: لأنها توحى بأن شيئًا ما قد قيل عن موضوع ما كائنًا ما كان، فى حين أن ثمة شيئًا آخر قد قيل عن بعض الكلمات أو بعض العبارات. وثانيًا: لأنها تعمينا عن هذه الحقيقة الهامة ألا وهى أن الجمل الفلسفية لا تدور إلا حول نسق أو نظام معين من اللغة، أو عدد من الأنظمة اللغوية. وثالثًا: لأنها تخدعنا فتجعلنا نتوهم أن ثمة تقريرًا عن الواقع فى العبارة التى نحن بصددها، بينما لا نكون نحن فى الحقيقة إلا بإزاء اقتراح لغوى أو مواضعة لغوية. ولهذا فإن كارناب يدعونا ــ حينما نكون بإزاء أية جملة فلسفية ــ إلى تحويلها أو ترجمتها من الطريقة المادية إلى الطريقة الصورية فى الحديث، حتى نتجنب خطر الوقوع فى شتى مظاهر الخلط أو الالتباس. ولنفترض مثلا أن فيلسوفًا قال: «إن العالم هو مجموع الوقائع،

هوسرل لهذه النزعة فيما بعد، خصوصًا فى « تأملاته الديكارتية »[١] .

نظرة سريعة إلى المنهج الفنومنولوچى

والواقع أن المنهج الفنومنولوچى ليس منهجا استنباطيا كما أنه ليس بمنهج تجريبى، وإنما هو ينحصر أولا وبالذات فى **الكشف** عما هو «معطى»، وإلقاء الأضواء على هذا «المعطى». فهذا المنهج لا يصطنع طريقة التفسير بالالتجاء إلى بعض القوانين، كما أنه لا يقوم بأى استنباط ابتداء من بعض المبادئ، بل هو ينظر مباشرة إلى ما هو فى متناول الوعى، ألا وهو «الموضوع». ومعنى هذا أنه يستهدف «الموضوعى»، ويحاول الكشف عما اصطلحنا على تسميته باسم «الظاهرة». وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن ما يهمه أولا وقبل كل شىء ليس هو «الفكرة الذاتية»، ولا هو النشاط الذى تقوم به الذات (وإن كان من الممكن أن يصبح هذا النشاط نفسه موضوعًا لمثل هذا البحث)، بل ما يهمه هو هذا الذى يعرف، أو يوضع موضع الشك، أو يحب، أو يبغض.. إلخ. وحينما نكون بإزاء تمثل خالص، فإنه لا بد لنا حتى فى هذه الحالة من أن نميز المتصور (بكسر الواو) عن المتصور (بفتح الواو). ولنفترض مثلا أننا نتصور ذلك الكائن الخرافى الذى يسمونه «القنطور»، فلا بد لنا فى هذه الحالة من أن نميز بعناية هذا الموضوع نفسه عن أفعالنا النفسية. وبالمثل، يمكننا أن نقول إن النغمة الموسيقية « دو » والرقم ٢، والقامة، والوسط... إلخ. هذه كلها «موضوعات»، لا مجرد «أفعال نفسية». ومع ذلك، فإن هوسرل يرفض «الأفلاطونية»: لأنه لا يمكن أن تكون الأفلاطونية صحيحة، اللهم إلا إذا كان كل موضوع حقيقة واقعية. وحيث إن هوسرل يقيم المعرفة على دعامة من «المعطيات»، فإنه يسمى نفسه أحيانًا فيلسوفًا «وضعيا»!

---

(١) Cf. Simon Lantiéri : « La Philosophie d'Edmond Husserl », in **"Tableau de la Philosophie Contemporaine"**, 1957, pp. 330 – 331.

بيد أن فلاسفة الوضعية — فى رأى هوسرل — يرتكبون أخطاء جسيمة لا بد لنا من العمل على تحاشيها إذا كان لنا أن نتوصل إلى الواقع الحقيقى. وآية ذلك أنهم يخلطون «العيان» بصفة عامة مع «العيان الحسى» أو التجريبى، فضلا عن أنهم لا يفهمون أن لكل موضوع حسى فردى صورة أو ماهية. والحق أنه على الرغم من أن الفردى — بوصفه حقيقة واقعة — هو مجرد شىء «عرضى»، إلا أن هناك فى قلب هذا الموجود العرضى «ماهية» أو «صورة» Eidos لا بد لنا من العمل على إدراكها. وتبعًا لذلك فإن هناك — فى نظر هوسرل — ضربين من العلوم: علوم الوقائع، وهى تلك التى تقوم على الخبرة الحسية، وعلوم الماهية (أو العلوم الأيدتيكية) Sciences eidétiques وهى تلك التى تهدف إلى عيان الماهية: Wesenschau. ولكن كل علوم الوقائع تقوم فى الأصل على علوم الماهية، نظرًا لأنها تستخدم جميعًا بصفة عامة كلا من المنطق والرياضيات، مع العلم أيضًا بأن كل واقعة تملك بطبيعتها ماهية ثابتة.

وهوسرل ينظر إلى العلوم الرياضية على أنها «علوم ماهوية» (أو أيدتيكية). ولا تخرج الفلسفة الفنومنولوچية نفسها عن هذه العائلة: لأنها لا تنظر إلى الوقائع العرضية، بل إلى العلاقات الجوهرية. وحين يقول هوسرل عن الفنومنولوچيا إنها وصفية بحتة، فإنه يعنى بذلك أنها تنحصر أولا وبالذات فى عملية وصف الماهية. والطريقة التى تصطنعها الفنومنولوچيا فى بحثها هى طريقة التوضيح التدريجى، نظرًا لأنها تتقدم رويدًا رويدًا، مستندة فى سيرها إلى العيان الذهنى للماهية. ولكن لما كانت الفنومنولوچيا تنصب أولا وقبل كل شىء على الدعائم الأولى للمعرفة، فإنها يمكن أن تعد «فلسفة أولى». ولهذا يقرر هوسرل أنها علم دقيق قاطع يستطيع أن يمضى فى أبحاثه بكل ثقة ويقين، وإن لم يكن من السهل — بطبيعة الحال — أن يطبق الباحث هذا المنهج الفنومنولوچى الذى اصطنعه هوسرل وتلاميذه[١].

---

(١) Bochenski: "La Phil. Contemporaine en Europe.", pp. 114 – 115.

وليس فى استطاعة الفنومنولوچيا أن تصل إلى موضوعها الخاص ــ ألا وهو الماهية أو الصورة eidos ــ عن طريق اصطناع منهج الشك الديكارتى الذى يقوم على الارتياب فى كل شىء ــ وإنما حسب الفنومنولوچيا أن تصطنع طريقة التوقف عن الحكم التى يسميها هوسرل باسم «الإيبوكية» Epoché . ومعنى هذا أن الفنومنولوچيا «تضع بين قوسين» بعض عناصر الواقع أو الحقيقة المعطاة، دون أن تأخذ على عاتقها مهمة التوقف عندها أو الاهتمام بها. وهوسرل يحدثنا عن أنواع مختلفة أو ضروب متنوعة من «التوقف عن الحكم»، فيشير أولا إلى «الإيبوكية التاريخية» التى بمقتضاها يضرب الباحث صفحًا عن شتى المذاهب الفلسفية، خصوصًا وأن الفينومنولوچيا لا تكترث بآراء الآخرين، بل توجه كل اهتمامها إلى إدراك الأشياء نفسها. ثم يحدثنا هوسرل بعد ذلك عن «الإيبوكية الأيدتيكية» eidetische Reduktion التى بمقتضاها يضع الباحث بين قوسين، أو خارج دائرة استعماله، الوجود الفردى للموضوع المدروس، خصوصًا وأن فلسفة الظواهر (كما رأينا من قبل) لا تستهدف سوى «الماهية». وحين يستبعد الباحث فردية الوجود، فإنه عندئذ يضرب صفحًا عن سائر علوم الطبيعة والروح، مستبعدًا التجريبيات العلمية والفروض العلمية على حد سواء. وحتى الله نفسه ــ بوصفه مصدر الوجود أو أصل الموجودات ــ لا بد أيضًا من أن يوضع بين قوسين. وهوسرل لا يرى مانعًا من إخضاع كل من المنطق وغيره من العلوم الصورية (أو الأيدتيكية) لهذا الوضع عينه. وتبعًا لذلك فإن الفنومنولوچيا لا تنظر إلا إلى الماهية الخالصة، مستبعدة كل ما عداها من مصادر المعرفة.

وهوسرل يضيف إلى «عملية الرد الماهوى» (أى رد الأشياء إلى ماهياتها) عمليات أخرى من «الرد» يحدثنا عنها فى كتب أخرى متأخرة، ومن أهمها عملية «الرد الفنومنولوچى» التى تنحصر لا فى وضع الوجود بين قوسين فحسب، بل فى وضع كل ما لا يجمعه أى ارتباط (أو تضايف) بالوعى الخالص بين قوسين أيضا. والنتيجة التى تترتب على هذا الرد الأخير هى أنه لن يتبقى من الموضوع سوى ما هو «معطى» أو «مقدم» للذات. ولا سبيل إلى فهم نظرية هوسرل فى

« الرد الفنومنولوچى » إلا بعد فحص نظرية « القصد » أو « التصويب » التى تعتبر الدعامة الأصلية للفنومنولوچيا بأسرها . ولكننا نستطيع أن نلاحظ منذ الآن أن فى فلسفة هوسرل جانبين : جانبا موضوعيا تمثله نظرية الماهيات التى لا تخلو من طابع واقعى ، وجانبا ذاتيا تمثله فلسفة الذاتية التى ترى فى « الأنا » أو « الذات » الواهب الحقيقى للمعانى أو الدلالات . وليست نظرية « القصد » سوى مجرد تطبيق للمنهج الفنومنولوچى على الذات نفسها وعلى شتى الأفعال التى تقوم بها . وكان هوسرل قد ذهب من قبل إلى أن مجال الفنومنولوچيا يتركب من مناطق مختلفة أو ضروب متعددة من الوجود ، فلم يلبث أن عمد فى كتابه « تأملات ديكارتية » إلى البحث فى إحدى هذه المناطق أو أحد هذه المجالات ، ألا وهو مجال « الوعى الخالص » أو « الشعور المحض » . وقد قاده هذا البحث إلى التحقق من أن للوعى « علاقة قصدية » أو « اتجاهية » بالموضوع الذى ينصب عليه ، ومن ثم فقد راح يمارس عملية « الرد الفنومنولوچى » على الخبرات القصدية للوعى أو الشعور ، من أجل الكشف عن طبيعة الوعى نفسه بوصفه نقطة العلاقة المحضة التى ترتكز عليها عملية إدراكنا للموضوع القصدى . وهكذا حاول هوسرل الكشف عن الفعل المحض الذى يقوم فى صميم الخبرة بدور « العلاقة القصدية » بين الوعى الخالص من جهة ، والموضوع القصدى من جهة أخرى .

التحليل « القصدى » ودوره فى « فلسفة المعنى »

ولو أننا أنعمنا النظر الآن إلى فلسفة الماهيات على نحو ما عبر عنها هوسرل فى « مباحثه المنطقية » ، لوجدنا أن الفينومنولوچيا قد اتخذت بادئ ذى بدء طابع « فلسفة المعنى » التى لا ترى فى « الماهيات » سوى « مجامع عينية » ، لا « عموميات مجردة » أو « تصورات خاوية » . ولكن هوسرل لم يقتصر على القول بإمكان رؤية الماهيات عن طريق الحدس ، بل هو قد حذا أيضًا حذو أستاذه برنتانو فقال بأن للوعى طابعًا قصديا ، وذهب إلى أن الشعور هو دائمًا شعور بشىء . وقد لا يكون من السهل أن نجد فى لغتنا العربية لفظًا دقيقا نترجم به كلمة

«Intentionnalité» التـى استعارهـا هوسرل من بعض الفلاسفـة المدرسيين، ولكننا نستطيع أن نقول بصفة عامة: إن المقصود بهذا الاصطلاح هو النص على أن من شأن كل وعى أن يتجه نحو موضوع، أو أن يستهدف شيئًا. فالإدراك الحسى هو إدراك لموضوع مدرك، والرغبة هى رغبة فى شىء يكون موضوعًا لها، والحكم هو حكم على حالة قائمة من حالات الأشياء، وهلم جرًا[(١)]. ومعنى هذا أن من شأن الذات أن تتجه دائمًا نحو موضوع، وكأن هناك إحالة متبادلة بين الذات والموضوع. وعلى حين أن الكون عند كانط قد بقى عبارة عن مجموعة من «التصورات العقلية» التى لا تصبح «موضوعات» إلا بفضل علاقتها بالوعى أو الشعور، نجد أن هوسرل يؤكد أن الشعور لا يستحوذ على التصورات العقلية لكى يحيلها إلى موضوعات بل هو ينعطف نحو الأشياء من أجل معرفتها، بمقتضى ما لديه من حركة قصدية. وما نسميه باسم: «الظاهرة النفسية» إنما هو فى الحقيقة محض «تجريد»، مادام الشعور متجهًا دائما نحو «موضوع»، ومادام «الموضوع» نفسه لا يمكن أن يكون «حالة باطنية»، بل هو لا بد من أن يكون حاضرًا بلحمه ودمه أمام الذات. وإذن فإن هناك «معية» تربط الذات بالأشياء، بصورة مباشرة، دون أن يكـون ثمة موضع للـفصل بين «الـذات العارفـة» و«الموضوع المعروف». ومادامت المعرفة إنما هى فى صميمها حركة قصدية نتجه فيها نحو الموضوع من أجل الإحاطة به من جميع جهاته، فإن مهمة فيلسوف الظواهر إنما تنحصر فى تحديد الموضوع عن طريق تلك الحركات القصدية أو التصويبية التى نضيق فيها الخناق على مثل هذا الموضوع. ومعنى هذا أن من شأن المعرفة أن «تضع» الموضوع بوجه ما من الوجوه، مادامت دلالة الموضوع رهنا بتلك الكثرة من التصويبات أو الحركات القصدية التى يجىء الشعور فيحاول عن طريقها الإحاطة بالماهية. فليس للموضوع من «وجود» أو «دلالة»، اللهم إلا بالنظر إلى تلك الفاعلية الخاصة التى يمارسها الذهن حين يتجه نحو الشىء من

---

(١) E. Lévinas : « **La Théorie de l'intuition dans La Phénoménologie de Husserl.** », Paris, Vrin, 1930, p. 66.

أجل الإحاطة به. وهنا تختلف الفنومنولوچيا عن الفلسفة التجريبية التى تنظر إلى مضامين الفكر على أنها «عناصر» يتركب منها فى النهاية هذا النوع أو ذاك من الموضوعات، لأن المهم فى نظر هوسرل إنما هو الكشف عن الطريقة التى يصطنعها الذهن فى تركيبه للمعانى أو تكوينه للدلالات. وهكذا نرى أن هوسرل لا يسلم بأية نزعة تجريبية كلاسيكية، بل هو يريدنا على أن نتخطى شتى النزعات الحسية الساذجة التى تقتصر على تقرير وجود موضوعات مستقلة عن الشعور، دون أن تحاول فهم دور «الشعور» أو «الوعى» فى «فهم تلك الموضوعات أو إدراك معانيها»(١)

ويضرب لنا هوسرل مثلا يوضح لنا به ما يعنيه فيقول : لنفترض أننا ننظر فى متعة وسرور إلى بستان به شجرة تفاح قد تفتحت أزهارها... إن وجهة النظر الطبيعية قد تصور لنا فى هذه الحالة أن الشجرة شىء له وجوده المفارق فى المكان والزمان، وأن متعة إدراك هذه الشجرة ظاهرة لها وجودها الواقعى فى نفس مخلوق بشرى. ولكن ديكارت قد نبهنا منذ أمد طويل إلى أن الإدراكات الحسية قد تكون فى بعض الأحيان مجرد «هلوسات». ومن هنا فإننا لا بد من أن ننتقل من وجهة النظر الطبيعية إلى وجهة النظر الفنومنولوچية، لكى نضع بين قوسين ادعاء كل من العارف والمعروف بحقه فى الوجود الطبيعى. ومثل هذه العملية لا بد من أن تدعنا وجهًا لوجه بإزاء «سلسلة مترابطة من الخبرات الحية التى تنطوى على إدراك حسى من جهة، وتقييم سار من جهة أخرى». وهنا قد يكون فى وسعنا أن نتحدث عن مضمون الموقف وبنائه (أو تكوينه)، دون أية إشارة إلى الوجود الخارجى. ولكننا عندئذ لا نرفع فى الواقع أى شىء عن الخبرة، بل تظل الخبرة ماثلة بأكملها، وإن كان ذلك على نحو جديد. ومن هنا فقد يكون فى وسعنا عندئذ أن نتحدث عن «الشجرة» و«النبات» و«الشىء المادى» و«تفتح الأزهار» و«اللون الأبيض» و«العذوبة» وما إلى ذلك، مع كوننا على ثقة فى الوقت نفسه من أننا لا نتحدث إلا عن أشياء تنتمى إلى ماهية خبرتنا، وبالمثل

---

(١) Ibid., pp. 68 – 69.

يمكننا فى القطب المقابل، أن نميز عمليات «الإدراك» و«المشاهدة» و«التمتع»، وغير ذلك من أفعال الذات. ولا شك أن لهذه جميعًا سماتها الخاصة، فلا حاجة بنا إلى تحليلها أو البحث عن ظواهر أخرى فيما وراءها. وهنا يستخدم هوسرل للإشارة إلى أفعال الذات (التى لا تقتصر فى نظره على المعرفة، بل تشمل أيضًا مواقف أخرى كالشك والافتراض والإرادة والعاطفة... إلخ) اللفظ اليونانى Noesis (نوئـزيس)، مشيـرًا بذلك إلى «فعـــل الإدراك»، بينما نراه يشير إلى الموضوعات المقابلة «كالشجرة» أو «الأزهار» أو «المتعة» مثلا باللفظ اليونانى Noema (نوئيما) الذى يعنى حرفيًا «ما هو مدرك». والجانب الأكبر من عملية تحليل الشعور إنما ينحصر فى تحديد العلاقة بين هذه وتلك. والملاحظ فى كل حالة من الحالات أن «النوئزيس» Noesis حقيقية وأساسية، فى حين أن «النوئيما» Noema تابعة وغير حقيقية (بالمعنى الدقيق للكلمة) ففى المثال السابق (مثلا) نلاحظ أن «عملية إدراكنا للشجرة» واقعية، وهى التـى تركـب «الشجـرة المدركة». ولكن يلاحظ من جهة أخرى أنـه وإن لم يكـن للنوئيمـا Noema حقيقة، إلا أن لها وجودًا، وهذا ما تفتقر إليه «النوئزيس» Noesis. ومعنى هذا أن «النوئيما» Noema لا تتركب إلا من ماهيات، وهذه الماهيات هى ما هى إلى الأبد، وهى مرتبطة فيما بينها بمقتضى بعض العلاقات الضرورية الأولية Apriori. وما يصدق على «الإدراك» يصدق أيضًا على «الإرادة» وغيرها من مظاهر نشاط الوعى: لأن «تقييم الشجرة» هو «نوئزيس» Noesis، وهى عملية لها من الحقيقة (أو الوجود الواقعى) قدر ما لعملية «إدراك الشجرة». وبالمثل، يمكن القول بأن «قيمة الشجرة» هى «نوئيما» Noema؛ فهى لا تملك وجودًا حقيقيا، ولكن لها من الوجود الماهوى مثلما للخواص والبناء الذى يكون موضوع المعرفة. ومعنى هذا أن سمات القيمة تحتل مكانها — كغيرها سواء بسواء — فى نسق أولى جنبًا إلى جنب مع غيرها من القيم(١).

---

(١) E. Husserl : **"Ideas; General Introduction to Pure Phénoménology."**, London, Allen & Unwin, translated by W. R. Boyce Gibson, 1958, Ch. III., pp. 258 – 260.

من هذا نرى أن الفينومنولوچيا تريد أن تقصر نظرها على الظواهر المعاشة، حتى تقف بطريقة نقية خالصة على «حياتها» الخاصة، دون التقيد بأى حكم سابق أو أية قضية مسبقة حول طبيعة العالم الخارجى، أو حول الحقيقة الموضوعية. وإذا كانت الفنومنولوچيا تضع الوجود بين قوسين، فذلك لأنها لا تريد أن تحكم على «الأشياء فى ذاتها»، بل هى تريد أن تضعنا بإزاء «العالم المدرك، المعاش، المشعور به، المتعقل، المحكوم عليه، المقيم، المراد... إلخ» وحين يمارس الفيلسوف الفنومنولوچى عملية «التوقف عن الحكم»، فإن ما يظهر أمامه ليس هو العالم أو أية منطقة من مناطق العالم، بل «معنى» العالم. وحينئذ لا تكون مهمة عالم الظواهر سوى العمل على فهم (أو وصف) تلك المظاهر المختلفة لما لم يعد يشير إلى «موضوعات»، بل إلى «وحدات معنى». وهكذا ينقسم الوصف الفنومنولوچى إلى قسمين: وصف «النوئزيس» (أى الاتجاهات الذاتية للخبرة) ووصف «النوئيما» (أى الموضوع المتجه نحوه فى الخبرة). وهوسرل يهتم فى كتابه «الأفكار» بدراسة نشاط الذهن أو حياة الوعى، فنراه يكرس الصفحات الطويلة لدراسة شتى أشكال «النوئزيس» Noesis، لكى يحدثنا بإسهاب عن «المعنى» و«العاطفة» و«الإرادة»، والعلاقة بين «الانفعالات» و«القيم».. إلخ. والشىء المشترك — فى رأيه — بين شتى ضروب «النوئزيس» هو أنها جميعًا أفعال «وضع» (بالمعنى المنطقى لهذه الكلمة)، ولهذا فإن هوسرل يستخدم اللفظ اليونانى «دوكسا» Daxa (ويعنى فى الأصل «الظن») للإشارة إلى كل هذه الأشكال المختلفة من «النوئزيس». صحيح أن من بين هذه النشاطات المختلفة للذهن أشكالا توصف «باليقين»، وأخرى توصف «بالاحتمال»، وغيرها مما يمكن أن يوصف «بالشك» ولكنها جميعًا تدخل تحت ما اعتدنا أن نسميه فى حياتنا العادية باسم «اليقين الخلقى». والاقتناع أسلوب من أساليب «المدرك» (بكسر الراء) أكثر مما هو دالة لأى شىء يكمن فى «المدرك» (بفتح الراء)...

فلسفة الظواهر بوصفها دراسة علمية «للذاتية الخالصة»

على أن هوسرل قد حاول من بعد فى «تأملاته الديكارتية» أن يطبق المنهج الفنومنولوچى على الوعى أو الشعور نفسه، فلم يلبث أن اصطنع ضربًا من «الشك الديكارتى» راميًا من وراء ذلك إلى العودة بنا نحو «الذاتية الخالصة» بوصفها واهبة كل معنى. وقد سبق لنا أن رأينا كيف أن عملية التوقف عن الحكم عند هوسرل لا تعنى إنكار حقيقة وجودنا فى العالم، أو المبادأة بضرب من المثالية الذاتية، بل هى تعنى فقط أن الوعى أو الشعور يمثل نطاقا خاصا من الوجود، ألا وهو نطاق البداهة المطلقة. فالارتداد إلى الوعى أو الشعور لا يقضى على موضوع الوعى أو الشعور، كما أنه لا يجعل من الوعى شيئًا إيجابيا لكى يجعل من العالم شيئًا سلبيًا، وإنما هو يضعنا بإزاء مجال فريد فى نوعه، ألا وهو المجال الذى سيكون فيه لكلمة «الوجود» معنى لا مجرد معنى نسبى، وتبعًا لذلك، فإن كل تلك الصفات التى كنت أنسبها إلى العالم كما لو كان موجودًا مستقلا قائمًا بذاته، لن أستطيع الآن أن أعرفها إلا بوصفها «ظواهر خالصة» تقع على عاتق ذهنى (أنا) مهمة العمل على تحليلها. ولا شك أن هذا الموقف هو الكفيل بتحريرنا من النزعة الطبيعية الساذجة التى تنظر إلى العالم (الذى أنا جزء منه) على أنه حقيقة أكيدة لا موضع للشك فيها. ولكننى حين أضع العالم بين قوسين، فإننى لا أنكره كما لو كنت سوفسطائيا، كما أننى لا أضع وجوده موضع الشك كما لو كنت شكاكا، بل كل ما هنالك أننى أمارس عملية «الإيبوكية» الفنومنولوچية التى تمنعنى تماما من أن أصدر أى حكم على الوجود الزمانى ـــ المكانى. وإذا كان ديكارت قد اتخذ من الشك ذريعة لإنكار وجود العالم، فضلا عن أنه قد استند إلى «الكوجيتو» من أجل إحالة «الذات» إلى «شىء مفكر»، فإن هوسرل يرى فى العالم نسيجًا من الظواهر التى تستمد معناها من «الذات الترنسندنتالية» (على اعتبار أن هذه الذات هى واهبة الدلالات)، فضلا عن أنه لا يرى فى «الذات» التى يوصلنا إليها فعل «الكوجيتو» ذاتا تجريبية أو ذاتا عالمية، بل «ذاتا محضة» تظل

قائمة دائمًا بوصفها «البينة المطلقة». ولكن هوسرل لا يسلم بوجود ذات فارغة يكون لسان حالها ما قاله ديكارت: «أنا أفكر» Cogito، بل هو يتبع الفكر بموضوعه القصدى فيقول: إننى أفكر فى موضوع متعقل من حيث هو كذلك Cogito cogitatum qua cogitatum، بمعنى أن الفكر لا بد من أن ينصب على موضوع متعقل يكون مثله كمثل واقعة الفكر نفسها. وتبعًا لذلك فإن هوسرل يعد «وقائع» الفكر حقائق مباشرة يتعقلها الفكر حين يتعقل ذاته. ولكن المهم أنه لما كان الشعور عند هوسرل شعورًا بشيء «فإننا نجده يؤكد — على العكس مما ذهب إليه علم النفس التقليدى — أنه ليس للشعور أى مضمون. وهذه الفكرة قد ترددت من بعد عند بعض الوجوديين من أمثال هيدجر وسارتر ولكن لما كان هؤلاء قد ذهبوا إلى ضرورة حذف القوسين اللذين وضعهما هوسرل حول وجود الأشياء، فليس بدعا أن نجدهم ينتهون إلى القول بأن الشعور هو مجرد «عدم»!

ولو أننا عدنا إلى تأملات هوسرل الديكارتية لوجدنا أنه يتخذ من اكتشافه للذاتية الخالصة (التى تظل باقية حتى بعد أن وضعنا العالم بين قوسين) ركيزة متينة يريد أن يقيم على دعامتها «علمًا يقينيا» لا يأتيه الشك من بين يديه ولا من خلفه. صحيح أن هناك علومًا موضوعية تبحث أيضًا فى «الذات»، ولكن هذه العلوم لا تدرس «الذاتية الخالصة»، بل هى تدرس «الذاتية الموضوعية» أو على الأصح «الذاتية الحيوانية» التى تندرج تحت عالم الموضوعات. وأما الفنومنولوچيا فإنها علم الذاتية المحضة، لأنها تدرس موضوعًا لا شأن له على الإطلاق بكل ما يمكن أن يقال عن وجود العالم أو عدم وجوده[١]. وبهذا المعنى يمكن القول بأن فلسفة الظواهر هى «علم الذات»: Égologie، ولكن على شرط أن نفهم «الذات» هنا على أنها تلك «الذات الترنسندنتالية» التى تمتاز بطابع عقلى كلى يستوعب شتى التغيرات الممكنة التى قد تطرأ على «الذات التجريبية». ومع

---

(١) Husserl : "**Méditations Cartésiennes**", Vrin, 1936, Trad. franç. par Lévinas, p. 25.

ذلك، فإن هوسرل لا ينكر أن وجود العالم هو بالضرورة «عال» على الشعور، وأنه لا بد من أن يظل كذلك حتى فى صميم تلك البداهة اليقينية الأصلية. ولكنه يقرر فى الوقت نفسه أن هذه الحقيقة لن تغير شيئًا بالنسبة إلى الشعور: لأن أى موضوع عال لا يتكون إلا فى نطاق حياة الوعى أو الشعور، بوصفه مرتبطا ارتباطًا لا انفصام له بصميم هذه الحياة؛ وبالتالى فإننا حتى إذا تصورنا حياة الشعور على أنها شعور بالعالم، فإن هذه الحياة مع ذلك تشتمل فى ذاتها على «وحدة المعنى» المركبة لهذا العالم. وتبعا لذلك فإن فى وسع الفنومنولوچى أن يلقى الكثير من الأضواء على معنى «واقعية العالم» و«علوه» أو «مفارقته» عن طريق توضيح آفاق الخبرة الواعية. وهكذا يتحقق الفنومنولوچى من أن واقعية العالم ومفارقته لا تنفصلان قط عن «الذاتية الترنسندنتالية» التى تتكون فى نطاقها كل صورة من صور «المعنى» أو «الواقعية».

والحق أن كل اتجاه هوسرل المتأخر قد نحا نحو ضرب من «فينومنولوچيا العقل»، ابتداء من «التأملات الديكارتية» حتى الجزأين الثانى والثالث-من «الأفكار». وحسبنا أن نعود إلى التأملين الثالث والرابع، لكى نتحقق من أنهما قد دارا فى معظمهما حول «بناء العقل»، وحول تحليل «المتضايات» أو «الارتباطات» التى يشتمل عليها كل اتجاه قصدى. ولكن لا ينبغى أن نتناسى أن «البنايات» Structures هنا إنما هى بنايات «الذات الترنسندنتالية» نفسها —. ولعل هذا ما عبر عنه هوسرل نفسه حينما كتب يقول: «لو أننا تصورنا الفنومنولوچيا على صورة علم حدسى أولى، ماهوى (أو أيدتيكى) صرف، فإن مهمة التحليلات الفنومنولوچية عندئذ لن تكون إلا الكشف عن بناء الماهية الكلية (Eidos) للذات الترنسندنتالية، ألا وهى تلك الماهية (أو الصورة) التى تستوعب شتى المتغيرات الممكنة لذاتى التجريبية، وبالتالى تلك الذات نفسها، بوصفها إمكانية خالصة»[1]. وليس بدعًا — بعد ذلك — أن تكون خاتمة مثل هذا البحث الفنومنولوچى «مثالية ترنسندنتالية» ترتكز أولا وبالذات على

(١) Husserl : "Méditations.", Vrin, p. 61.

النشاط الروحى للذات المفكرة، وتقرر أن أى معنى أو أى وجود، سواء أكان عاليًا أو باطنًا، يكون جزءًا لا يتجزأ من «الذاتية الترنسندنتالية» التى تركب كل معنى وكل وجود. صحيح أننا قد نحاول إدراك عالم الوجود الحقيقى بوصفه شيئًا قائمًا خارج عالم الوعى، والمعرفة، والبداهة الممكنة، ولكننا عندئذ نفترض أن العلاقة بين الوجود والوعى مجرد علاقة خارجية محضة تستند إلى قانون صارم، وهذا محال؛ نظرًا لأن كلا من الوجود والوعى من الارتباط بحيث إن الواحد منهما لا بد من أن ينتسب إلى الآخر، وأنه لا يمكن للواحد منهما أن يقوم دون الآخر. وما دامت «الذاتية الترنسندنتالية» هى عالم المعنى الممكن، فإن أى شىء خارج عنها لن يكون إلا مجرد «لا معنى»؛ ولكن «اللامعنى» نفسه ليس إلا صورة من صور «المعنى»، وبالتالى فإن فى استطاعتنا أن نوضح «لا معقوليته»، أو أن نحيل «استحالته» إلى بداهة واضحة بينة(١).

فهل نقول إن الفنومنولوچيا قد تنكرت لمبدئها الأصلى القائل بأن ثمة إحالة متبادلة بين الوجود والشعور أو بين عالم الواقع وعالم الفكر؟ ألم نلاحظ من قبل أن فكرة «القصد» قد قامت أولا وبالذات على القول بأن عالم الكينونة ليس شيئًا مستقلا عن عالم الوعى، بل إن الكون نفسه باطن فى الشعور بوصفه نسيجًا من أنسجة تلك الذاتية الأصلية؟ وهذه الفكرة التى عبر عنها هوسرل فى أكثر من موضع، ألسنا نراها تتردد من بعد عند هيدجر حينما قال إن «الوجود فى العالم» خبرة أساسية للموجود البشرى، على شرط أن نفهم من «العالم» هنا أنه لا يعنى أية حقيقة خارجية مستقلة عن الإنسان، بل هو «معطى» من «معطيات» الخبرة المباشرة التى يحياها الإنسان فى صميم خبرته الواعية. يبدو لنا أن هوسرل قد حرص دائمًا على القول بأن الذات مرتبطة ارتباطًا جوهريا بالموضوع، وأن الموضوع مقدم أو معطى بطريقة جوهرية للذات الخالصة. ولكنه حين ذهب إلى أن وجود العالم الواقعى لا يمثل شرطًا ضروريًا لوجود الوعى الخالص، وأن عالم «الأشياء» المفارقة (أو العالية) يتوقف كلية على الوعى القائم بالفعل، فإنه قد

(١) Ibid., pp. 70 – 71.

جعل من الحقيقة الواقعية شيئا مفتقرًا إلى الاستقلال الذاتى، أعنى مجرد «ظاهرة» هى فى أصلها لا تزيد عن كونها مجرد «قصد» أو «وعى». ولعل هذا ما حدا ببعض الباحثين إلى القول بأن هوسرل قد انتهى إلى «مثالية ترنسندنتالية» لا تختلف كثيرًا عن مثالية الكانطيين الجدد، وإن كان هوسرل قد رفض إرجاع الموضوع إلى بعض القوانين الصورية (على نحو ما فعل بعض أنصار مدرسة ماربورج)، فضلا عن أنه قد اعترف بوجود كثرة من الذوات. ولم يشأ تلاميذ هوسرل أن يتابعوه فى هذا المضمار، معترضين على تورط أستاذهم فى هذا الضرب الجديد من «المثالية»...

التطورات الأخيرة لفلسفة الظواهر

وقد خضعت الفنومنولوچيا لضرب من التطور، فدخلت فيها مفاهيم جديدة لعل من أهمها مفهوم التكوين Genèse الذى قد يبدو — لأول وهلة — متعارضًا مع مفهوم هوسرل السابق فى البناء Structure. وهوسرل يقسم «التكوين» إلى نوعين: تكوين إيجابى ينصرف إلى أفعال العقل العملى (مفهومًا بمعناه الواسع)، وتكوين سلبى يستند إلى مبدأ «الارتباط»؛ أو «التداعى». ولا شك أن القول بوجود موضوعات هى «شبه معطاة» سلفًا، وكأنما هى موضوعات جاهزة لا تفتقر إلى إيجابية الذهن، قد يتعارض بعض الشىء مع نظرية هوسرل الأصلية فى القصد ولا يتسع المقام هنا للخوض فى تلك التحولات المتأخرة التى طرأت على فلسفة الظواهر، خصوصًا فى كتاب هوسرل الأخير: «التجربة والحكم»، ولكن حسبنا أن نقول إن فيلسوفنا قد حاول الارتداد إلى تلك الخبرات الأولية السابقة على كل صياغة منطقية أو عبارة تصورية، من أجل الكشف عن الأساس الأصلى لمعظم خبراتنا المعاشة فى الحياة. ومعنى هذا أن هوسرل قد حاول الرجوع إلى عناصر أولية جوهرية تتمثل طبقاتها الأساسية (على وجه الخصوص) فى عالم الإدراك الحسى. وتبعا لذلك فقد يبدو أن هوسرل قد انتصر فى خاتمة المطاف لفلسفة العيان (أو الرؤية) ضد فلسفة الحكم، ولكن العجيب فى الأمر أن يكون

فيلسوفنا قد عاد إلى سلبية الحياة المعاشة، على اعتبار أنها هى التربة الأصلية التى تتكون فى أحضانها شتى الحقائق النظرية، مع كونها فى الوقت نفسه الأداة النهائية للتحقق من صحة كافة البينات. وكأن هوسرل قد أراد فى النهاية أن يقول لنا إن ثمة دعامة أصلية يستمد منها كل حكم (سواء أكان صريحا أم ضمنيا) معناه وقيمته، وما هذه الدعامة الأصلية سوى عالم الحياة المعاشة: Le benswelt[١].
وبهذا المعنى قد يصح أن نقول: إن هناك أصلا وجوديا لكل تلك الصياغات العقلية والمفاهيم التصورية التى تحفل بها خبراتنا المعاشة فى الحياة. ولعل هذا ما حدا بفلاسفة مثل جبرييل مارسل، وسارتر، وميرلوپونتى وغيرهم إلى اصطناع «المنهج الفنومنولوچى» فى وصف الخبرات المعاشة للموجود البشرى، وكأنما هم قد أرادوا أن يتخطوا شتى التأويلات والتفسيرات من أجل الاتجاه نحو عالم الحياة المعاشة الذى هو أسبق من كل تصور أو تعليل. وهكذا استحالت الفنومنولوچيا على أيدى الوجوديين إلى أداة طيعة من أجل وصف شتى خبراتنا المعاشة وصفا حدسيا مباشرًا. ولكن تطور الفنومنولوچيا على يد الوجوديين المعاصرين قد أظهرنا على أن التحليلات الفنومنولوچية لا يمكن أن تتجرد تماما عن الذات الفردية التى تقوم بعملية التحليل. ومعنى هذا أن الوصف الفنومنولوچى يعبر دائما عن اختيار ذاتى، ويكشف باستمرار عن تفضيل خاص يرجع إلى تلك الشخصية التى توجه مثل هذا البحث. والحق أن كل وصف — كائنا ما كان — لا يمكن مطلقا أن يجىء خلوًا تماما من كل حكم تقييمى؛ هذا إلى أنه لن يكون فى وسع الفيلسوف — مهما فعل — أن يضع «المطلق»، والمسئولية الفردية بين قوسين (على حد تعبير هوسرل). وهكذا نرى أنه لا بد للميتافيزيقا من أن تنضاف إلى الفنومنولوچيا، لا لكى تقضى عليها، بل لكى تعمل على تكملتها وتثبيت دعائمها.

---

(١) Cf. Weber & Huisman : "**Tableau de la Phil. Contemporaine.**", Paris, 1957, pp. 338 – 339.

موقف الماركسية من « فلسفة الظواهر »

منذ أكثر من عام، نشر كاتب هذه السطور — على صفحات إحدى المجلات أدبية — مقالا مسهبا عن «المذهب الفنومنولوچى» ختمه بقوله: «لقد مات وسرل دون أن يلقى من التقدير ما هو أهل له. ولكن الباحثين لم يلبثوا أن اهتدوا ى قيمة تفكيره، فراحوا يغوصون فى دقائق فلسفته، ومضوا يكشفون عن لجوانب الخصبة من مذهبه. ولئن كنا نحن — فى الشرق العربى — لا زلنا نجهل كثير عن هوسرل، إلا أنه لن يمضى وقت طويل عندنا حتى يفطن الباحثون عرب إلى قيمة هذا المارد الفكرى الجبار الذى قد لا تقل أهميته فى القرن عشرين عن أهمية هيجل فى القرن التاسع عشر، أو «كانت» فى القرن الثامن عشر، أو ديكارت فى القرن السابع عشر».

والظاهر أن المشتغلين بالدراسات الفلسفية عندنا قد أخذوا يولون «فلسفة لظواهر» شيئا من اهتمامهم: فقد أصبحنا نرى اسم هوسرل متداولا على لسنتهم، كما صار الحديث عن « المنهج الفنومنولوچى» مثارًا لاهتمام الكثيرين من لمعنيين بالدراسات الإنسانية عمومًا، والفلسفة خصوصا. وعلى الرغم من أن لمكتبة العربية لم تظفر حتى الآن بأية ترجمة أمينة لكتب هوسرل الرئيسية، فإن من المؤكد أن البحوث العديدة التى نشرتها بعض المجلات الأدبية عندنا عن « فلسفة الظواهر » قد أسهمت إلى حد غير قليل فى تعريف الجمهور برائد الحركة الفنومنولوچية فى ألمانيا. ولكن القارئ الذى سمع عن صلة «فلسفة الوجود» و«فلسفة الظواهر» أو الذى عرف شيئا عن تأثر الفلاسفة الوجوديين بالمنهج الفنومنولوچى، قد يجد نفسه متشوقا لمعرفة موقف دعاة الماركسية من فلسفة الظواهر، أو قد يخطر على باله أن يتساءل عن نوع الصلات الفكرية القائمة بين أنصار هاتين الحركتين.

المناخ الفكرى لفلسفة الظواهر

ولكننا لن نستطيع أن نخوض فى شرح هذه الصلات، اللهم إلا بعد أن نكون قد أعطينا القارئ صورة سريعة عن المناخ الفكرى لفلسفة الظواهر. وهنا نجد أنفسنا مضطرين إلى الحديث عن تلك المعركة الفلسفية الهائلة التى كانت جارية على قدم وساق فى مستهل القرن العشرين بين أنصار المذهب المثالى ودعاة النزعة الواقعية. فالفلاسفة المثاليون كانوا يؤكدون أنه هيهات لنا أن نتجاوز العقل بأى حال من الأحوال، ما دام كل موضوع نعرف أنه موجود، إنما نعرفه من خلال الوعى أو الشعور. وأما الفلاسفة الواقعيون فقد كانوا يشاركون «الحس المشترك» فى القول بأن العالم الذى ندركه إنما هو عالم مستقل تمام الاستقلال عن الوعى البشرى. وأمام هذا المأزق الذى اقتادنا إليه صراع المثالية والواقعية، لم يجد هوسرل بدا من ارتياد سبيل جديد، فدعا إلى دراسة وقائع الفكر والمعرفة دراسة وصفية محضة، دون المخاطرة بوضع أى فرض ميتافيزيقى كائنا ما كان، على طريقة كل من المثاليين والواقعيين. ولئن كان هوسرل قد نادى بالعودة إلى الأشياء نفسها، إلا أن هذه الدعوة لم تكن فى صميمها سوى مجرد رفض لشتى الأنظار الميتافيزيقية، من أجل رؤية ما تنطوى عليه «معطيات» الشعور نفسها على نحو ما نعيشها فى صميم خبرتنا، دون التقيد بأى رأى سابق، أو دون الأخذ بأى تفسير مسبق.

ولنضرب لذلك مثلا فنقول إن قطعة الشمع التى أحالها ديكارت إلى مجرد جوهر ممتد، أو التى جعلها كانت متوقفة فى وجودها على « المكان » بوصفه صورة أولية A priori من صور الحساسية، إنما هى فى رأى هوسرل «معطى» من «معطيات» الشعور؛ فليس على الفيلسوف سوى أن يصفها على نحو ما هى «معطاة» له، دون وضع أى فرض ميتافيزيقى يفسر به العلاقة القائمة بين هذه «الظاهرة» من جهة، وبين «الوجود» الذى هى منه بمثابة «مظهر» من جهة أخرى، أو بينها وبين الذات التى هى — بالنسبة إليها — مجرد «ظاهرة». ومعنى

هذا أن « فلسفة الظواهر » إنما تأبى منذ البداية الانتقال إلى « التفسير » ؛ لأن تفسير اللون الأحمر الذى يضىء لى الآن مكتبى إنما يعنى الانتقال إلى « شىء آخر » غير هذا اللون العينى الذى أفكر فيه، من أجل الانتباه إلى ظاهرة أخرى كالشدة أو الذبذبة الضوئية أو ما إلى ذلك. وعلى حين أن عالم الطبيعة يترك « الشىء » نفسه (« بلحمه ودمه » إن صح هذا التعبير) لكى يفسره بظاهرة أخرى أو علاقة أخرى، نجد أن فيلسوف الظواهر يريد أن يبقى وجهًا لوجه بإزاء هذا « الشىء » لكى يقتصر على وصفه واكتشافه واجتلاء حقيقته .

وهنا يتجلى لنا بوضوح تأثر هوسرل بأستاذه برنتانو Brentano (١٨٣٨ — ١٩١٧) الذى كان خصما لدودًا لكل نزعة مثالية — على طريقة هيجل — وعلى حين أن فلاسفة مثل مور ورسل وديوى وغيرهم قد مروا فى شبابهم بمرحلة هيجلية، نجد أن هوسرل لم يتأثر فى شبابه بأية نزعة مثالية. وجاء ولع هوسرل بالرياضيات فأثار فى نفسه الرغبة فى جعل الفلسفة علما دقيقا صادقًا كعلم الحساب سواء بسواء. ولم يكن فى وسع هوسرل أن يتنكر للعلم أو أن ينتقص من قدره، خصوصًا فى عصر حظيت فيه العلوم الطبيعية بكل هذا النجاح، ولكنه لم يشأ أن يخلط بين « الفلسفة » و« العلوم الطبيعية »، بل هو قد رأى أنه لا بد للمنهج الفلسفى من أن يتلاءم مع طبيعة موضوعه. وليست مهمة الفلسفة — فى رأى هوسرل — سوى البحث عن الدعائم الأولى التى ترتكز عليها كل معرفة، فهى بطبيعتها تفكير « جذرى » يروم المضى إلى « الأصول ». وإذا كان هوسرل قد اهتم — على وجه الخصوص — بنقد شتى النزعات الوضعية، والبرجماتية، والنفسانية، واللاعقلية، فذلك لأنه قد وجد فيها انحدارًا إلى هاوية « الشك » التى طالما أراد للفلسفة أن تتجنب الوقوع فيها. ولهذا فقد بقى هوسرل حتى النهاية خصما لدودًا لسائر النزعات الارتيابية أو الشكية، كما ظل مؤمنا بقدرة العقل على الوصول إلى « المعرفة المطلقة ». وهكذا كان المناخ الفكرى الذى عاش فى كنفه هوسرل حافزًا له على الإيمان بالعلم، والثقة فى قدرة العقل على المعرفة، والاعتقاد بإمكان قيام فلسفة جديدة تعلو على كل من المثالية المطلقة والواقعية المتطرفة.

وهذا هو السبب فى أن هوسرل قد رفض منذ البداية كل مثالية هيجلية، كما رفض
فى الوقت نفسه كل مادية آلية أو ميكانيكية على طريقة فلاسفة القرن الثامن عشر
(مثلا) :

فلسفة الظواهر وأزمة العلوم الإنسانية

وقد ارتبط ظهور الفلسفة الفنومنولوجية بأزمة العلوم الإنسانية فى مطلع
القرن العشرين: فقد أدى ترقى البحوث السيكولوجية، والاجتماعية، والتاريخية
إلى الحكم على شتى الآراء والأفكار والفلسفات، باعتبارها مجرد نتائج لفعل
بعض العوامل الخارجية المتآزرة (من سيكولوجية، واجتماعية، وتاريخية).
وهكذا مال علماء النفس إلى الأخذ بالتفسير النفسانى المتطرف Psychologisme
بينما مال علماء الاجتماع إلى الأخذ بالتفسير الاجتماعى المتطرف Sociologisme ؛
فى حين تمسك علماء التاريخ بالتفسير التاريخى المتطرف Histriucisme .
ولا شك أننا إذا اعتبرنا الأفكار والمبادئ الموجهة للوعى فى كل لحظة مجرد نتائج
لعلل خارجية تعمل عملها فيه، فإن الأسباب التى يستند إليها هذا المفكر أو ذاك
فى تقرير هذه الحقيقة أو تلك لن تكون فى الواقع هى الأسباب الحقيقية، وإنما
ستكون الظروف الخارجية هى الأسباب الحقيقية، أو هى على الأصح «العلل
الواقعية» التى تحدد مثل هذا التقرير. ومن هنا فإن مسلمات عالم النفس، وعالم
الاجتماع، ورجل التاريخ، سرعان ما تستهدف لخطر «الشك»، ما دامت نتائج
أبحاث هؤلاء العلماء أنفسهم قد عملت على صبغ دراساتهم بصبغة «النسبية».
وأما الفلسفة، فإنها سرعان ما تفقد — فى ظل هذه الظروف — كل مبررات
بقائها: إذ كيف يتسنى للفيلسوف أن ينادى ببعض الحقائق (والحقيقة — بطبعها
— تريد لنفسها أن تكون ثابتة مطلقة) فى حين أن ما يحدد فلسفته إنما هو بعض
الظروف السيكولوجية، والاجتماعية، والتاريخية، وبالتالى فإن فلسفته ليست
سوى مجرد تعبير عن بعض العلل الخارجية؟

الحق أنه لا بد للفيلسوف — إذا أراد لفلسفته أن تكون بحثا عقليًا عن الحقيقة —

ن يقيم تفرقة واضحة بين الحق والباطل، وأن يعبر بفلسفته عن ضرب من العيان
لعقلي المباشر، بحيث لا يكفى لتحديد فلسفته تفسيرها ببعض الظروف الطبيعية
و التاريخية الخارجية. ولكن تطور العلوم الإنسانية قد أدخل فى روع الكثيرين أنه
يس فى أية فلسفة حقيقة «ذاتية» جوهرية، بل إن العقل البشرى نفسه الشروط
ببعض الظروف الخارجية التى تملى عليه كل ما يميل إلى تقريره. وهكذا عملت أزمة
لعلوم الإنسانية على ظهور نزعة «لا عقلية» Irrationalisme متطرفة، حتى
صبح الكثيرون يعدون «النزعة العقلية» نفسها مجرد ناتج تاريخى عرضى لبعض
لظروف الخارجية. ولهذا فقد وجد هوسرل نفسه مضطرًا إلى إثارة مشكلة
ساس العلم بصفة عامة، وأساس العلوم الإنسانية بصفة خاصة. وقد كان الحافز
ه على إثارة هذه المشكلة هو اهتمامه البالغ بتثبيت دعائم الفلسفة، وحرصه
لشديد على إعادة بناء « اليقين » .

وقد لاحظ هوسرل — أول ما لاحظ — أنه إذا قال لنا عالم النفس إن تفكير
الفيلسوف ليس سوى دمية أو ألعوبة تحركها بعض الآليات السيكولوجية
والتاريخية الخارجية، فإنه لن يكون من العسير علينا أن نبين تهافت رأيه: بأن نرد
السهم إلى نحره، مؤكدين له أن هذه الحقيقة — إذا صدقت — فهى لا بد أيضا من
أن تصدق عليه هو الآخر! ومن هنا فإن التفسير السيكولوجى — إذا أريد له أن
يكون متسقا مع نفسه — لا بد من أن يفضى فى خاتمة المطاف إلى نزعة شكية
أصيلة ، ما دام شكه سرعان ما يرتد إلى ذاته! والحال كذلك بالنسبة إلى عالم
الاجتماع فإنه حين يريد أن يظهرنا على أن كل تفكير فلسفى إنما هو مجرد تعبير عن
«تأثير اجتماعى»، وبالتالى فإنه لا موضع للحديث عن صدقه أو كذبه، سرعان
ما يحكم على نفسه هو الآخر بأن تفسيره الاجتماعى لا يملك معنى حقيقيا فى ذاته،
بل هو مجرد نتيجة لبعض الظروف الخارجية! وهكذا نرى أن مثل هذه النزعة
الاجتماعية المتطرفة سرعان ما تفضى بنا إلى «اللاعقلية» التى تمتنع معها التفرقة
بين الحق والباطل، ويمحى فى ظلها كل تعبير مطلق عن «اليقين»...!

هوسرل بين التفسير السيكولوچي والتفسير المنطقي

ولكن، إذا كان هوسرل قد رفض «التفسير السيكولوچي» Psychologisme فهل يكون معنى هذا أنه قد اقتصر على الأخذ بالتفسير «المنطقي» : Logicisme؟ هذا ما وقع فى ظن بعض الباحثين فى فلسفة الظواهر، ممن توهموا أن هوسرل قد سلم بوجود مجال خاص للحقيقة، فيما وراء سلسلة العلل والمعلولات السيكولوچية والاجتماعية، وكأن فى وسع الفيلسوف أن يتصل اتصالا مباشرًا بالحقيقة المطلقة، متجاوزًا بذلك كل تحديد خارجى. ولكن الحقيقة أن كل جهد هوسرل قد انحصر فى البحث عن طريق وسط بين التفسير السيكولوچي من جهة، والتفسير المنطقي من جهة أخرى. فلم يزعم هوسرل يومًا أن الفكر البشرى لا يتأثر بظروفه السيكولوچية والاجتماعية والتاريخية، ولكنه قد رفض فى الوقت نفسه اعتبار هذه «النسبية» بمثابة الكلمة الأخيرة لكل فلسفة. ولم يتجاهل هوسرل الصيرورة التاريخية والتطور الزمانى، ولكنه قد لاحظ فى الوقت نفسه أن وعى الفيلسوف حين يدرك أمثال هذه العوامل التاريخية والزمانية سرعان ما يجد نفسه فيما وراءها. وإذا كان هوسرل قد أراد للتفكير الفلسفى أن يتوقف عن الحكم على العالم فى ذاته، فذلك لأنه قد حاول أن يستبعد من طريق الفيلسوف شتى الآراء المستبقة والأحكام السريعة والأفكار المتواترة، لكى يضعه وجهًا لوجه بإزاء ذلك العالم الذى يعيشه (Lebenswelt) فيما قبل كل تفكير. وعلى حين أن الناس قد دأبوا على تقبل الزمان بطريقة سلبية خالصة، فإن هوسرل يريد للفيلسوف أن يعيش الزمان بطريقة إيجابية يقوم فيها هو نفسه بالتحكم فى مجرى الزمان. فهوسرل لا يريد للفيلسوف أن يعلو على الزمان أو أن يخرج عنه، بل هو يريد له أن يتعمقه وينفذ إلى باطنه.

وإذا كانت قوانين المنطق — فى رأى هوسرل — قوانين كلية صادقة، فليس ذلك لوجود ضامن إلـٰهى نهيب به عند تقريرنا لتلك القوانين، بل لأنها مبادئ تعبر عن اتساق الفكر مع موضوعه، ويستحيل بدونها التفكير فى شتى خبراتنا

العادية. وليست لقيمة الكلية لتفكيرنا الإنسانى سوى مجرد تعبير عن عجز الإنسان عن فهم كل ما يند عن مبادئه المنطقية، كمبدأ عدم التناقض مثلا. والتجربة نفسها شاهدة على أننا لا نستطيع أن نفهم منطقًا آخر غير ذلك المنطق الإنسانى الذى نحكم به على أفكارنا ووقائعنا على السواء. وهكذا نرى أن هوسرل لا يريد أن يمضى إلى الحقيقة متجاهلا تماما كل صلة بالتجربة العرضية Contingente، بل هو يريد أن يؤكد «المعقولية» La rationalité على مستوى «الخبرة» Expérience .

فلسفة الظواهر ... باعتبارها يقظة للشعور بالمسئولية ...

ولكن أهمية فلسفة الظواهر لا تنحصر فى اهتمامها بتدعيم العلم وتثبيت دعائم اليقين، وإنما هى تتجلى أيضًا فى اهتمامها بإذكاء روح المسئولية وتوطيد دعائم الحركة الإنسانية. والصلة وثيقة بين هذين المقصدين: فإن ثورة هوسرل على النزعات الشكية، والنسبية، والبرجماتية، والسيكولوجية، واللا عقلية لم تكن فى الأصل سوى مجرد تأكيد للدلالة الإنسانية التى ينطوى عليها التفكير العلمى. وإذا كان هوسرل قد حمل أيضًا على الفلسفة الوضعية المتطرفة، فذلك لأنه قد وجد فى تصورها للعلم استبعادًا لكل دلالة إنسانية . وهنا يرحب الماركسيون بفلسفة الظواهر، لأنهم يرون فيها حملة أصيلة على كل اتجاه وضعى نحو «تطبيع الوعى البشرى» Naturalisation de la conscience (إن صح هذا التعبير). والحق أن هوسرل قد أظهرنا على أن الإنسان ليس مجرد منطقة من مناطق الطبيعة، تربطها بالعالم الخارجى بعض العلاقات السببية، وإنما هو وعى أصيل هيهات لنا أن نجعل منه مجرد موضوع يقبل التفسير. ومعنى هذا أن كل حالة من حالاتى النفسية، سواء أكانت رغبة، أم انفعالا، أم صورة ذهنية، لا يمكن أن تعد مجرد حلقة فى سلسلة طبيعية من العلل والمعلولات، بلا لا بد من العمل على «فهم» العلاقة الإيجابية التى تربطنى بكل حدث من أحداث حياتى النفسية، حتى أتحقق بوضوح من أننى فاعل مسئول، وأننى الأصل فى شتى مظاهر سلوكى.

وحين يتحدث الماركسيون عن هذا الجانب من جوانب تفكير هوسرل، فإننا نراهم يبرزون أمام أنظارنا ثورة فلسفة الظواهر على كل نزعة ميكانيكية تهبط بالوعى إلى مستوى الانعكاس الآلى الصرف، وتمردها على كل حركة وضعية تحيل الإنسان إلى مجرد موضوع خالص. وليس من شك فى أن الماركسيين على حق حينما يؤكدون الدلالة الإنسانية للعلم عند هوسرل، وحينما يقررون أن الظاهرة السيكولوچية ليست مجرد قطاع من قطاعات الطبيعة الفيزيائية فى نظر رائد فلسفة الظواهر . وإذا كان أحد الباحثين فى الحركة الفنومنولوچية قد أعلن بصراحة أنها ليست سوى «يقظة الشعور بالمسئولية»، فما ذلك إلا لأن هوسرل قد أظهرنا على أن الذات ــ فى صميمها ــ مبادأة Initiative ومسئولية أخلاقية... وآية ذلك أن الصلة بين الوعى وموضوعه (فى العلوم الإنسانية) ليست مجرد علاقة قائمة بين حقيقتين مستقلتين، أو واقعتين منفصلتين توجد كل منهما خارج الأخرى، بل هى صلة ديالكتيكية ديناميكية باطنة تجعل من «المعرفة» نفسها ضربًا من «الفعل» ومعنى هذا أن المعرفة السيكولوچية لا تدع موضوعها كما هو، بل هى تؤثر عليه بمجرد ما تتحقق. فالمعرفة ليست «واقعة» Fait، بل «فعلا» Acte. والمرء لا يستطيع أن يدرس ذاته ويحلل نفسه، دون أن يغير من سلوكه، أو دون أن يؤثر على مستقبله، سواء أكان ذلك بالعمل على إخفاء مسئوليته، أم بالسعى نحو حرمانها سلفًا من شتى المعاذير! وعلى كل حال، فإن الفكرة التى يكونها المرء لنفسه عن نفسه أو عن الإنسان، لا بد من أن يكون لها تأثيرها على مستقبله، لأنه ليس فى وسع المرء أن يحكم على نفسه دون أن يغير مما فى نفسه!

موقف هوسرل من «المادية» ...

لقد حمل هوسرل ــ مثله فى ذلك كمثل لينين نفسه ــ على نزعة ماخ Mach السيكولوچية المتطرفة، فضلا عن أنه قد تمرد على شتى أشكال النزعة النسبية الارتيابية التى سادت فى الفكر الغربى، ابتداء من نهاية القرن التاسع عشر. ولم

تكن ثورة هوسرل على أمثال هذه النزعات ــ فيما يقول الماركسيون ــ سوى مجرد تعبير عن حاجة العصر إلى تصفية تركة «المثالية الموضوعية» بكل ما كانت تنطوى عليه من عقبات فى سبيل تقدم المعرفة العلمية. ولكن هوسرل لم يلبث أن وقع فى شرك «المثالية الذاتية»، فنادى مع ديكارت بالكوجيتو، وتحمس للنزعة العقلية الديكارتية، وثار على شتى النزعات التجريبية.ومن هنا فقد بقيت «المادة» ــ فى مظهر هوسرل ــ خلوا من كل معنى، وأصبحت المقولات التى يخلعها المرء على العالم هى وحدها التى تجعل من «المادة» حقيقة فيزيائية ذات معنى، والماركسيون يؤكدون أن أيديولوچية الطبقة التى كان هوسرل ينتسب إليها هى التى عملت على رفضه لكل نزعة مادية، فلم يزد كل جهده عن مجرد محاولة لصبغ مقولات المثالية الذاتية بصبغة موضوعية زائفة «والوهم الذى وقع فيه هوسرل أنه ظن أن فى وسعه أن يدير ظهره للمناهج السيكولوچية المحض، لكى يخرج عن هذا الطريق من مجال الشعور الخالص». ولم يثر هوسرل على ماخ وأصحاب النزعة الشكلية Formalisme إلا لكى يقحم مفهوم «العيان» أو «الحدس» Intuition ، ظنا منه بأن هذا المفهوم هو الكفيل وحده بمقاومة «النسبية»، وتأكيد مشروعية الفلسفة ضد شتى النزعات البرجماتية والارتيابية ... إلخ.

ويمضى الماركسيون إلى حد أبعد من ذلك فيقولون إن فلسفة الظواهر هى مجرد تعبير عن أزمة الفكر الأوروبى فى مطلع القرن العشرين، وهى تلك الأزمة التى ترتبت على الأزمة الكبرى الأولى للرأسمالية الأوروبية فى سنة ١٩١٤. ولم تكن السمات اللاتاريخية والحدسية، والظاهرية، التى اتسمت بها هذه الفلسفة سوى عوامل أيديولوچية أريد بها إلقاء حجاب صفيق على المعنى الحقيقى للأزمة، بدلا من العمل على استخراج النتائج الضرورية المترتبة عليها . ومن هنا فإن «السبيل الثالث» الذى أراد هوسرل أن ينتهجه، بدلا من الأخذ بالمثالية أو المادية، إنما هو انعكاس لهذا الموقف المائع الملىء بالالتباس والغموض. وهكذا كانت «فلسفة الظواهر» ــ فيما يقول الماركسيون ــ تعبيرًا ملائمًا عن وضع الإنسان الأوروبى فى مرحلة الأزمة ، لأنها عكست حالة البورجوازية الأوروبية

بما تنطوى عليه من التباس وازدواج وغموض ، فكانت موضع ترحيب وتقدير من جانب المثقفين الأوروبيين الذين وجدوا فيها حلا لمشكلتهم، فخلعوا عليها معنى وحقيقة. وهكذا أدت «فلسفة الظواهر» وظيفتها الأيديولوچية فى عصر الأزمة، دون أن يفطن الناس عندئذ إلى حقيقة دلالتها الروحية باعتبارها مجرد صورة مقنعة من صور «المثالية الذاتية» !

الطابع النظرى الصرف لفلسفة الظواهر ..

ولئن كان بعض المفكرين الماركسيين المخلصين (من أمثال جارودى) Garaudy قد استطاعوا أن يتعاطفوا — إلى حد غير قليل — مع صاحب فلسفة الظواهر، إلا أننا نراهم يأخذون على هوسرل الطابع النظرى الصرف لفلسفته. وآية ذلك أن فلسفة الظواهر قد بقيت موسومة بطابع الفيلسوف الفردى المنعزل الذى يعد نفسه بمثابة «الناطق» أو «المتحدث الرسمى» باسم الإنسانية ! فالفلسفة — على نحو ما يتصورها هوسرل — جهد فردى منتزع من الحياة الاجتماعية، مجتث من التاريخ. وهوسرل يؤكد فى أكثر من موضع أن الفلسفة هى «الحركة التاريخية التى يتجلى عبرها العقل الكلى الكامن بالفطرة فى الإنسانية، من حيث هى حقيقة واقعية». وهذا هو السبب فى أن هوسرل لا يبدأ بحثه بدراسة العالم الواقعى، ومتناقضاته، وحاجاته، بل هو يتساءل فقط عما كانت ترمى إليه الإنسانية من وراء الجهد الفلسفى. وتبعًا لذلك فقد ضرب هوسرل صفحًا — فيما يقول الماركسيون — عن موقف الفيلسوف باعتباره إنسانا يحيا فى مجتمع معين، ويعاصر لحظة محددة من لحظات التاريخ وراح يكون فلسفته فى أبراج من العزلة، مستسلمًا لأوهام الذاتية والمثالية والكوجيتو وغيرها من المظاهر الأيديولوچية الناشئة عن بناء مجتمعنا نفسه، بما فيه من تقسيم للعمل، وفصل لأهل التخصص من المثقفين عن شتى المشكلات العملية والتطبيقية. ولعل هذا هو السبب فى أن هوسرل قد ظل حتى النهاية عاجزًا عن الخروج من دائرة الذاتية الفردية، حتى حينما فطن إلى دور «التبادل الشعورى» فى صميم بناء الوعى الإنسانى .

فشل هوسرل فى فهم كل من « المجتمع » و« التاريخ »

وأما المأخذ الأكبر الذى يأخذه الماركسيون على هوسرل، فهو فشله فى فهم حقيقة كل من «المجتمع» و«التاريخ». وآية ذلك أن هوسرل لا ينظر إلى «المجتمع» و«التاريخ» على أنهما واقعتان أصليتان، بل هو يخلط بين «المجتمع» وظاهرة «الاتصال بالآخرين»، كما يخلط بين «التاريخ» وظاهرة «الزمانية» remporalité. والحق أن هوسرل لم ير فى الظاهرة الاجتماعية ظاهرة نوعية متمايزة، بل هو قد رأى فى « الجماعة » مجرد كثرة من الأفراد ، وكأننا بإزاء « ذاتية » واحدة متكررة ! ولم يستطع هوسرل أن يفسر ظاهرة الاتصال بين الذوات، فلم يلبث أن وجد نفسه مضطرا إلى الاستعانة بفكرة «التقمص الوجدانى» Inrropathie من أجل تفسير نفاذ المرء إلى خبرة الآخرين! حقا لقد لاحظ هوسرل أن «الآخر» بوصفه ذاتا أخرى، أو مركزًا للمبادأة، لا يمكن أن يستوى مع الموضوعات التى ترتسم فوق أفق خبراتى المعاشة، ولكنه قد وجد نفسه مضطرا (بحكم منطق مذهبه القائل بأننى لا أستطيع أنَ أدرك إلا ما أركبه بفعل نشاطى الخاص) إلى القول بأن «الآخر» ليس إلا مجرد حد متضايف مع خبراتى المعاشة. وهكذا كانت مثالية هوسرل حجر عثرة فى سبيل الوصول إلى حل مرضى لمشكلة وجود الآخرين.

وكما أن مشكلة المجتمع هى فى نظر هوسرل مشكلة وجود الآخرين، فإن مشكلة التاريخ عنده هى مشكلة الزمان. ونظرًا لعجزه عن فهم الطابع النوعى الخاص المميز للظاهرة الاجتماعية، فإنه قد وجد نفسه مضطرًا ـــ فيما يقول دعاة الماركسية ـــ إلى إغفال التاريخ الواقعى للبشر. وهكذا وحد هوسرل بين التاريخ والزمان، دون أن ينسب إلى التاريخ أى بناء Structure نوعى خاص، ما دام كل ما هنالك مجموعة من الذوات تختار وجودها اختيارًا لا زمانيًا. ومن هنا فقد أصبح المستقبل ـــ فى نظر هوسرل ـــ غير محدد، وكأنما هو مجرد حقيقة غامضة لا سبيل إلى التنبؤ بها على الإطلاق. وما دام هوسرل قد أنكر كل زمان موضوعى، فقد صار فى الإمكان عنده استعارة نقطة البداية من جديد فى أية لحظة!

وإذا كان الماركسيون قد وجدوا فى «فنومنولوچيا» هوسرل فلسفة لا زمانية خارجة عن التاريخ، فذلك لأنهم قد لاحظوا أن هذه الفلسفة لم تستطع أن تفهم العلاقات الإنسانية على حقيقتها، أعنى بوصفها علاقات ديالكتيكية تنجم عن عصور مختلفة من حيث التقنية (أو التكنيك) والإنتاج (أو العمل). وهكذا بقيت فلسفة الظواهر — فى رأيهم — عاجزة تماما عن فهم كل عنصر اجتماعى، وكل عنصر تاريخى، حتى لقد اعترف أحد دعاتها بصراحة قائلا: «إن الوعى الذى تحلله لنا فلسفة الظواهر ليس بأى حال ما من الأحوال وعيًا منخرطًا فى الواقع، أو وعيا متضمنًا فى التاريخ».

ولكن أليس مثل هذا الوعى — فيما يقول الماركسيون — مجرد خرافة لا أصل لها؟ بل أليس من العجيب حقا أن يدعونا هوسرل إلى الإهابة بعالم سابق على العلم Préscientifique، لا عن طريق الاتصال بالواقع الاجتماعى والتاريخى، بل عن طريق الارتداد إلى الوعى الفردى؟ إن هوسرل ليقرر أن المصدر الأخير لشتى منتجات المعرفة إنما هو « الأنا »، متناسيًا بذلك أن العمل الجماعى هو الذى يركب عالم الموضوعات، وهو الذى يكون عالم التاريخ. ولئن كان هوسرل على حق حين يقول إن «الموضوع» ليس «معطى غفلا» Donné Brut، بل هو حقيقة تستمد معناها من «القصد» L'intention الذى يشيع فى نفسى، إلا أن هوسرل قد أغفل حقيقة أخرى لا تقل عن هذه أهمية، وتلك هى أن كل «موضوع» مشبع بالكثير من المعانى والدلالات التى خلعتها عليه الحياة الاجتماعية والتاريخية. فليس معنى الأشياء متوقفا على الذات الفردية وحدها، بل هو متوقف أيضًا على المقاصد البشرية العامة التى سجلتها فيه ذوات الآخرين. ومعنى هذا أن دلالات الأشياء كامنة فيها (بوجه ما من الوجوه) بفعل أولئك البشر الذين عاشوا قبلى، والذين أسهموا عن طريق عملهم الاجتماعى والتاريخى فى تحديد معانى الأشياء.

وإذا كان من العسير علينا أن نسلم مع هوسرل بأن العالم (بما فيه من موضوعات، وحقائق، وقيم) فى حاجة إلى تكوين جديد فى كل لحظة، فليس معنى هذا أننا ننكر دور المبادأة البشرية أو الحرية الإبداعية فى تغيير العالم، وإنما كل

ما هنالك أننا نعرف أن المرء لا يظهر وحيدًا فى عالم قفر ، عليه أن يبدأ فيه بمفرده ، وكأن الإنسانية تواجه عالمًا جديدًا فى كل لحظة تظهر فيها إلى الوجوه ذات جديدة ! وهذا هو السبب فى أن الماركسيين لا يفصلون « الوجود » عن « المعنى » ؛ لأنهم يدركون تماما أن الذاتية البشرية قد أودعت دلالاتها ـــ منذ آلاف السنين ـــ فى صميم الأشياء . فالعالم الذى أواجهه الآن لا يمكن بأى حال من الأحوال أن يكون عالمًا جديدًا أصيلا Originaire ما دام له تاريخه الذى أسهم فى تكوينه « العمل الجماعى » ، وما دام له معناه الذى ينفى عنه كل طابع حيادى : Neutre ، وإذن فنحن دائما بإزاء عالم إنسانى قد تبلورت فيه مقاصد الملايين من البشر فى الماضى ، على صورة منتجات وأنظمة ، بحيث لا يحق لنا أن نصور العالم بصورة مشهد يتأمله كائن نظرى صرف ، وكأن كل « معنى » العالم إنما يتوقف على مقصد هذا المخلوق المتفلسف الذى يشوه خبرة الناس المعاشة ، ويستبعد من شعوره كل ما للواقع الاجتماعى من دلالة .

... تلك هى أهم الاعتراضات التى وجهها الماركسيون إلى «فلسفة الظواهر»... وإذا كان لنا أن نحكم على نقد الماركسيين لهوسرل، فربما كان فى وسعنا أن نقول إن هذا النقد يستند (فى أساسه) إلى مبادئ مغايرة لمبادئ هوسرل، إن لم نقل بأنه يقوم منذ البداية على التسليم بخطأ المبادئ التى اتخذ منها هوسرل نقطة انطلاقه. والرأى عندنا أن يتلاقى الناقد مع الكاتب فوق أرض مشتركة واحدة، ألا وهى تلك الأرض التى اتخذ منها الكاتب نفسه موطئًا لتدعيم مركزه، أو (على الأقل) موضعًا لتثبيت قدميه. ومن هنا فإنه قد يكون من التجنى على هوسرل أن ننتقد نزعته العقلية بحجة أنها نزعة نظرية صرفة، أو بحجة أنها تتجاهل متناقضات الحياة العملية. وما دام الهدف الأسمى الذى عمل هوسرل طوال حياته على بلوغه إنما هو إقامة «علم عقلى شامل»، فإن من واجب الناقد أن يحصر اهتمامه أولا وأخيرًا فى بيان مدى نجاح هوسرل فى تحقيق مثل هذا المقصد. وليس من شك عندنا فى أن هوسرل قد بذل جهدًا كبيرًا فى سبيل فحص الوعى الفلسفى، والكشف عن أصول كل تفكير، وكل معرفة، وكل علم. ولكن على

الرغم من أصالة المحاولة التى قام بها هوسرل، فقد بقيت فى فلسفته الفنومنولوجية فجوات غير قليلة، أظهرتنا على استحالة قيام «فلسفة أصيلة» أصالة مطلقة، أعنى فلسفة خالصة لا تستند إلى أية مصادرة، أو لا ترتكز على أى افتراض سابق. وهذا ما حرص الكثير من النقاد المحايدين على الكشف عنه، من أجل استخلاص المسلمات الضمنية التى قامت عليها فلسفة الظواهر. وهكذا أظهرنا هؤلاء النقاد على أن فى فلسفة هوسرل كثيرًا من المصادرات، سواء أكان ذلك فى فهمه للنزعة العقلية، أم فى تصوره للعلم، أم فى حكمه على مهمة الفلسفة نفسها... إلخ. بل إن هوسرل حينما جعل المثل الأعلى للفلسفة أن تصبح علمًا دقيقًا صارمًا، فإنه قد افترض سلفًا ضرورة التوحيد بين العلم المطلق وبين الفلسفة. ولا ريب أن هوسرل حر فى أن يتصور الفلسفة كيفما شاء، ولكنه حين يؤكد أن أى موقف فلسفى لا يمكن أن يكون مشروعًا اللهم إلا إذا كان علميًا، فإنه يحكم بالفناء على الكثير من التصورات الأخرى للفلسفة. وهوسرل يقيس أصالة الفلسفة بمدى يقين أحكامها، فى حين أن غيره من الفلاسفة قد يقيسون أصالتها بمدى عمق نظرتها (أو نظرتها) إلى الوجود. وربما كان أعجب ما فى فلسفة هوسرل أن صاحبها قد قصد منذ البداية إلى صبغ الوجود بصبغة عقلية مطلقة، ولكنه انتهى فى خاتمة المطاف إلى خلع اسم «الوجود» على كل ما يتسم بصبغة عقلية!

بيد أن الماركسيين لم يهتموا كثيرًا بالنظر إلى فلسفة الظواهر من وجهة نظر صاحبها وإنما هم قد عنوا على وجه الخصوص بدراسة دلالتها الحضارية، والحكم على موقفها من المجتمع والتاريخ. ونحن نوافق الماركسيين على أن فى فلسفة الظواهر «عنصرًا لا تاريخيًا»: فإن مجرد رغبة هوسرل فى معاودة البدء باستمرار إنما هى فى حد ذاتها رفض جوهرى لمفهوم التاريخ نفسه. هذا إلى أننا نعلم من دراستنا لتاريخ حياة هوسرل أنه كان يستخف بتاريخ الفلسفة، فضلا عن أن معرفته بمذاهب الفلاسفة السابقين كانت محدودة. والظاهر أن اقتناع هوسرل الشديد بأصالة تفكيره قد جعله يتوهم أن الفلسفة قد ولدت من جديد على يديه، لدرجة أن «كانت» Kant نفسه لم يكن أكثر من هوسرل إحساسًا بما فى فلسفته من

عناصر ثورية. ويقال ـــ فى هذا الصدد ـــ إن حريقًا شب يومًا فى منزل هوسرل، فالتهم عددًا كبيرًا من مجلداته وأوراقه الخاصة؛ وجاء بعض أصدقائه المقربين إليه يعزونه عن هذه الخسارة الفادحة، فما كان منه سوى أن أجابهم بقوله: «إن شيئا لم يضع! إنها الحقيقة؛ والحقيقة لا بد من أن تنكشف فى خاتمة المطاف»! ويقال أيضا إن هوسرل أجاب يومًا على سؤال وجهه إليه أحد الباحثين عن الفلاسفة الذين تأثر بهم قائلا: «إن التأثيرات الخارجية هى فى نظرى عديمة الجدوى»!

ولكن، هل يستطيع الفيلسوف حقًا أن يمضى حتى النهاية فى تقرير استقلاله الذاتى وأصالته الفكرية؟ أو هل يملك الفيلسوف إغفال موقفه الخاص باعتباره إنسانًا، من أجل الزعم بأن تفكيره الفلسفى مستقل تمامًا عن سائر الظروف التى أحاطت بنشأته وتطوره؟ هذا ما يجيب عليه الماركسيون بالسلب، فإنهم ليعلمون حق العلم أن أزمة البورجوازية فى مطلع القرن العشرين قد أسهمت إلى حد غير قليل فى توجيه فكر هوسرل، وتحديد معالمه، وتأكيد مبادئه. ولكننا حتى إذا ضربنا صفحًا عن وجهة نظر الماركسيين الخاصة فى الحكم على فلسفة تريد أن تعزل الذات عن الواقع الاجتماعى، والفاعلية التكنيكية، والصراع الطبقى، والوضع التاريخى، والوجود المادى الشامل فى الطبيعة... إلخ، أفلن يكون فى وسعنا أن نقول إن فى الفلسفة الفنومنولوجية «تجريدًا» ينأى بها عن الأبعاد الخصبة للوجود البشرى، ويجعل منها نظرًا عقليًا خالصًا بعيدًا كل البعد عن الواقع الإنسانى؟ . يبدو لنا أن تلامذة هوسرل أنفسهم قد فطنوا إلى هذا الضعف، فقد كتب أوجين فنك Eugen Fink يقول: «هل فى استطاعة الإنسان المتفلسف أن يتهرب من السبيل التاريخى الذى انتهجته الفلسفة، لكى يعاود البدء من جديد بطريقة جذرية أصيلة؟ وهل يتسنى له الوصول حقًا إلى موقف جذرى أصلى حينما يضع بين قوسين كل الجهد الفكرى الذى قامت به الأجيال السابقة، مستسلمًا لعيانه الخاص وتفكيره الشخصى؟... الحق أن هناك سذاجة «لا تاريخية» Naiveté a-historique هى بمثابة الركيزة النهائية التى تستند إليها الثورة المنهجية للفنومنولوجيا» .

ولا نرانا فى حاجة إلى التعليق على هذا الاعتراف الصريح من جانب واحد من تلاميذ هوسرل المخلصين، وإنما حسبنا أن نقول إن كل المحاولات التى قام بها رائد الحركة الفنومنولوچية فى أواخر أيامه من أجل تلافى هذا النقص قد باءت بالفشل، فقد بقيت فلسفة الظواهر (كما كانت) فلسفة لا زمانية، خارجة عن التاريخ! ولعل هذا هو السبب الذى دفع ببعض تلاميذ هوسرل إلى إعادة النظر فى فلسفة أستاذهم، من أجل العمل على إقامة فنومنولوچيا جديدة تفسح فى نطاقها مجالا كبيرًا للتاريخ. وهذا ما فعله مثلا الفنومنولوچى الفرنسى الكبير موريس ميرلوپونتى، خصوصًا فى المحاضرات التى ألقاها بالكوليج دى فرانس فى پاريس سنة ١٩٥٨ عن «العلوم الإنسانية وفلسفة الظواهر». وسيكون لنا عود إلى موقف فلسفة الظواهر من العلوم الإنسانية فى بحث قادم بإذن الله.

قصة النزاع بين فلسفة الظواهر وعلم النفس

عندما نراجع قائمة المؤلفات الفلسفية التى ظهرت فى الأعوام الأخيرة، سنتحقق من تزايد اهتمام الباحثين بالحركة الفنومنولوچية، لا فى ألمانيا وفرنسا وحدهما، بل فى إنجلترا وأمريكا أيضًا. وقد أصبحت معظم مؤلفات هوسرل Husserl متوافرة الآن باللغتين الإنجليزية والفرنسية، كما أصبح فى إمكان جمهور المشتغلين بالدراسات الفلسفية الحصول على الكثير من الدراسات القيمة عن فلسفة الظواهر. ولا يفوتنا أيضًا — فى هذا المقام — أن نشير إلى الدراسات الهامة التى تظهر على صفحات مجلة «الفلسفة والبحث الفنومنولوچى»: "Philosophy and Phenomenological Research" منذ أكثر من خمس وعشرين سنة تحت إشراف الأستاذ الأمريكى مارڤن فاربر Marvin Farber الذى عمل حينا من الزمن مع هوسرل وجماعته فى جامعة فريبورج بألمانيا. وكذلك يجدر بنا هنا أن نشير إلى الاهتمام البالغ الذى حظيت به الفلسفة الفنومنولوچية فى فرنسا، بفضل عناية الفيلسوف الفرنسى الراحل موريس ميرلوپونتى Maurice Merleau-Ponty بعرض تلك الفلسفة وتطبيقها على بعض الظواهر النفسية،

خصوصًا فى رسالته القيمة التى حصل بها على درجة الدكتوراه من جامعة باريس، تحت عنوان: «فنومنولوچيا الإدراك الحسى» (سنة ١٩٤٥) "Phénoménologie de la Perception" ولا زالت فلسفة الظواهر تحظى باهتمام الباحثين فى فرنسا، بدليل أن عدد الرسائل التى تناول أصحابها بالبحث فى هذه الفلسفة قد فاق عدد الرسائل التى ظفر بها برجسون نفسه! وليس من شك فى أن اهتمام كل من سارتر وجبرييل مارسل وكواريه وموريس ندونسل M. Nédoncelle وبول ريكور P. Ricoeur وغيرهم من أعلام الفكر الفرنسى المعاصر، بتطبيق المنهج الفنومنولوچى على أبحاثهم الفلسفية قد عمل على توجيه انتباه المشتغلين بالدراسات الفلسفية فى فرنسا نحو الأصول الألمانية لهذه الحركة الفلسفية الهامة التى ترددت أصداؤها فى شتى أرجاء العالم العربى.

بداية الصلة بين فلسفة الظواهر وعلم النفس

وقد يكون من الطريف للباحث الفلسفى الذى يريد أن يتعرف على أصول «الحركة الفنومنولوچية» أن يحاول الكشف عن حقيقة أمر تلك العلاقات المعقدة المتشابكة التى طالما جمعت بين هذه الفلسفة من جهة، وبين علم النفس من جهة أخرى. وهنا قد يحق لنا أن نرجع إلى أول عمل فلسفى قدمه لنا هوسرل، ألا وهو كتابه المنطقى الذى أطلق عليه اسم «فلسفة الحساب» (١٨٩١). والمتأمل فى هذا الكتاب يلاحظ أن هوسرل يرفض شتى النزعات المنطقية التى كانت سائدة آنذاك فى ميدان الرياضيات، لكى يستعيض عنها بتفسير نفسانى لشتى العمليات الحسابية. ولعل هذا هو السبب فى أننا نراه يسمى «الفنومنولوچيا» باسم «علم النفس الوصفى»، محاولا إقامة عمليات الحساب على أسس سيكولوچية صرفة. ولكن هوسرل سرعان ما تخلى عن هذا الموقف، نظرًا لأنه فطن إلى أنه يقتاد «الفنومنولوچيا» إلى المأزق السيكولوچى المتطرف Psychologisme، فيجعل من تصورات الذهن ومفاهيم الرياضة مجرد صفات تتسم بها طبيعة سيكولوچية خاصة. وليس من شك فى أن هوسرل كان على حق حينما دعانا إلى العمل على فهم

التصورات الرياضيات بالرجوع إلى «الوعى» أو «الشعور»، ولكنه لم يتصور «الشعور» فى ذلك الوقت إلا على أنه مجرد منطقة من مناطق الوجود، وكأنما هو الجزء المقابل للعالم من أجزاء الوجود العام.

وأما فى المرحلة الثانية من مراحل تطور الفكر الفنومنولوچى، فإننا نلاحظ أن هوسرل قد فطن إلى أن «الوعى» (الذى لا بد من إقامة العمليات المنطقية على دعائمه) ليس مجرد جزء من الوجود، وإنما هو المبدأ الذى يكتسب بفضله أى موجود كائنا من كان كل ماله من قيمة، وكل ماله من معنى، بالقياس إلينا. ومعنى هذا أن دلالة العالم الرياضى — مثلها فى ذلك كمثل العالم الخارجى نفسه — إنما تتوقف أولا وأخيرًا على المعنى الذى يخلق الشعور على الواحد منهما أو الآخر. فليس مفهوم «الوعى» مجرد مفهوم يشير إلى موجود ما من الموجودات، بل هو مفهوم أصلى يشير إلى مركز كل وجود، ويعبر عن الدعامة الأساسية التى تستند إليها سائر الموضوعات. ومن هنا فقد رفض هوسرل — فى تلك المرحلة من مراحل تطوره الروحى — شتى النزعات السيكولوچية المتطرفة التى كانت تجعل من «الذات» مجرد «موضوع» يقبل الملاحظة ويخضع للتجريب، مثله كمثل أى موضوع خارجى آخر. وقد كان هذا الرفض بمثابة الشرارة الأولى التى اندلعت منها نيران ذلك النزاع العنيف الذى ثار من ذلك الحين بين فلاسفة الظواهر من جهة، وعلماء النفس من جهة أخرى.

هل يمكن أن يقوم علم النفس مقام الفلسفة؟...

والواقع أن علم النفس — فى نظر هوسرل — إنما هو علم من علوم الواقع؛ لأنه يدرس الإنسان فى العالم. أو لأنه — على الأصح — يبحث فى استجابات الإنسان بإزاء شتى المواقف. وأما فلسفة الظواهر فإنها تمثل جهدًا ذهنيًا شاملا فى سبيل الكشف عن «الماهيات» التى تنبثق من خلال اتصال الإنسان بالعالم، أو اتجاه الذات نحو الموضوع. وإذن فإن ما ترفضه فلسفة الظواهر ليس هو علم النفس، بل هو — على وجه التحديد — تلك النزعة النفسانية المتطرفة التى تريد أن

تستعيض نهائيا عن الفلسفة بعلم النفس. وإذا كان هوسرل يرى فى ذلك ضربًا من الاستحالة؛ فذلك لأن علم النفس — فى نظره — إنما يتفق مع الحس المشترك ومع غيره من العلوم الأخرى فى إيمانه الضمنى بالواقع ونظرته الطبيعية إلى العالم ونحن جميعًا — فيما يرى هوسرل — إنما يقف من العالم موقفًا طبيعيًا: بمعنى أننا نعتقد أننا جزء من العالم، وأننا خاضعون لتأثير هذا العالم، وأننا نتقبل هذا التأثير بطريقة سلبية خالصة. وعلم النفس يقتصر على الأخذ بهذه المسلمة الواقعية على نحو ما يأخذ بها الحس المشترك، فليس بدعًا أن نراه يستند فى حله لشتى المشكلات التى تواجهه إلى هذه المسلمة أو المصادرة postulate الواقعية وآية ذلك أن عالم النفس ينظر إلى الإنسان حينما يوجد بإزاء بعض المنبهات أو أمام بعض المواقف، فيحاول أن يرى كيف يستجيب الإنسان لأمثال هذه المؤثرات ويسعى جاهدًا فى سبيل وضع القوانين التى تحدد لنا (بطريقة دقيقة صارمة) نوع العلاقات القائمة بين هذه المنبهات وتلك الاستجابات. وهوسرل لا يرى غضاضة فى مثل هذا الجهد، فإنه — فى نظره — حق مشروع لعالم النفس، ولكنه يؤكد مع ذلك أن مثل هذا الجهد لا يمكن أن يقوم مقام الفلسفة. والسبب فى ذلك أن الباحث الذى ينسب إلى هذا الأسلوب من أساليب التفكير صبغة أونطولوچية، أو الذى يخلع عليه قيمة نهائية قصوى Ultime، إنما ينسى أو يتناسى أن هذا الأسلوب أسلوب ساذج يخلو تمامًا من كل طابع فكرى أو تأملى Réfléchic والحق أننا حينما نفكر، أو حينما نتأمل، فإننا لا يمكن أن نتصور الذات الماثلة فى صميم العالم، أو الذات التى تقع تحت تأثير هذا العالم، على أنها مجرد «موضوع» مندمج فى غمرة الموضوعات العالمية الأخرى، بل نحن نتصورها على أنها تلك الذات المحورية التى تدور حولها سائر الموضوعات. فليس فى إمكاننا أن نتصور عالمًا لا تتعقله أى ذات من الذوات، ما دامت «الذات» هى بمثابة «الوعى» الضرورى لقيام أى «عالم». وإذا كان من الحق أن الذات التجريبية هى جزء من العالم، فإن من الحق أيضًا أن «العالم» ليس شيئا آخر سوى «موضوع» تتجه نحوه «الذات»، وتخلع عليه كل ماله من «دلالة» بالنسبة إليها.

وهنا يظهر تأثر هوسرل بالثورة الكوبرنيقية التى نادى بها من قبل كانت Kant، فإننا نراه يضع «الفلسفة» فى مقابل «علم النفس» على اعتبار أنها تنطق باسم «الذات الترنسندنتالية» Transcendental، فى حين ينطق علم النفس دائما باسم «الذات التجريبية». حقا إن بعض المدارس الحديثة فى علم النفس — مثل مدرسة الجشطلت Gestalt — قد حرصت على إبراز وحدة الشعور واستقلاله الذاتى، فنادت بأن الوعى ليس مكونًا من عناصر مستقلة، على غرار الأشياء الخارجية، ورفضت كل نزعة ذهنية ذرية Atomisme Mental، بحجة أن الوعى «كل» Un tout ليس للعنصر فيه أى وجود منفصل، ولكن هوسرل مع ذلك قد أبى أن يعتبر أمثال هذه النزعات السيكولوجية بمثابة «فلسفة»، لأنه قد رأى أنها لا تنطوى فى نظرتها إلى «الوعى» أو «الشعور» على أية نظرة فلسفية متكاملة.

موقف هوسرل من مدرسة (الجشطلت) ...

وقد اهتم هوسرل بتفنيد نظرية الجشطلت، فحاول أن يظهرنا على نقاط الضعف فى تلك المدرسة السيكولوجية التى قامت فى الأصل من أجل معارضة شتى النزعات الارتباطية الآلية فى علم النفس. وهوسرل يعترف بأن أصحاب نظرية «الجشطلت» يتصورون «الوعى» على أنه «كل» لا سبيل إلى تجزئته أو تفكيكه أو إرجاعه إلى عناصر أولية جزئية، ولكنه يأخذ عليهم أنهم قد نظروا إلى هذا «الكل» نظرتهم إلى أية «مجموعة طبيعية» من المجاميع الكائنة فى عالم الأشياء. صحيح أن أصحاب نظرية الجشطلت، يقررون أن درجة تكامل «الوعى» أعلى من درجات تكامل أى « مجموع طبيعى آخر » ولكنهم مع ذلك قد تصوروا هذا «الوعى» على أنه مجرد «صورة» Forme، كأى موضوع آخر. وما دام أصحاب هذه المدرسة قد استخدموا اصطلاحًا واحدًا بعينه، ألا وهو اصطلاح «الصورة» أو «الجشطلت»، للإشارة إلى وحدة الوعى أو الشعور، وللإشارة أيضًا إلى أية وحدة طبيعية أخرى، فإن هذا وحده دليل قاطع على أنهم قد عمدوا إلى «تطبيع الوعى» Naturalisation de la conscience. وفات أصحاب هذه المدرسة أن

« الوعى » إنما هو « الذات » التى تتعقل كل « موضوع » كائنا ما كان، فليس فى الإمكان تحديده على نحو ما يحدد أى موضوع آخر من الموضوعات، وتبعًا لذلك فقد عمد هوسرل إلى الحكم على الجشطلت حكمه على سائر النزعات الذرية التى كانت سائدة فى أواخر القرن التاسع عشر، بحجة أن الصبغة الطبيعية naturalism قد غلبت على كل منهما فى نظرتها إلى « الوعى » أو « الشعور » والواقع أنه ليس هناك فارق كبير — فى نظر هوسرل — بين ما يقوله الارتباطيون Associationnistes من أن الشعور هو مجموعة من الأحاسيس والصور، وبين ما يقوله أنصار الجشطلت من أن الشعور هو « كل » ليس للعناصر فيه أى وجود مستقل. وما دام الباحث لم يبدأ بتحديد مفهوم « الكل » Totalite تحديدًا جذريا أصيلا، بحيث يتصور « الوعى » على أنه « كل » من نوع خاص لا نظير له فى عالم الأشياء الطبيعية، فستظل نظرية « الجشطلت » مجرد نزعة طبيعية، أو حسية خالصة.

رد أصحاب مدرسة الجشطلت على هوسرل

إذا كان هوسرل قد اتهم أصحاب مدرسة الجشطلت بأنهم قد ترددوا فى خطأ منهجى بالغ. ألا وهو تفسير « الوعى » على غرار « الأشياء »، فإن جماعة « الجشطلت » أنفسهم — وعلى رأسهم العالم الألمانى كوفكا Koffka — قد تصدوا للرد على هذا الاتهام، من أجل التنصل من تهمة التفسير الحسى أو الطبيعى للشعور. وحجة كوفكا فى هذا الدفاع أن مفهوم « الصورة » ومفهوم « البنية » Structure ، اللذين تقوم عليهما نظرية « الجشطلت » ، لا يهبطان بالشعور إلى مستوى الأحداث الطبيعية، بل هما يصوران الحياة النفسية بصورة « كل » متسق من الدلالات أو المعانى أو العلاقات الداخلية : Relations internes. فأصحاب مدرسة الجشطلت — فيما يقول كوفكا — لا يرجعون العلاقات النفسية إلى مجرد علاقات خارجية أو علاقات واقعية (كما وقع فى ظن هوسرل)، بل هم يفسرون العلاقات السيكو—فيزيائية على أنها عمليات عضوية منتظمة تستند إلى شبكة معقدة من العلاقات الداخلية. صحيح أن مدرسة الجشطلت تسلم بأن

بنايات الشعور تستند فى النهاية إلى عمليات فسيولوچية ذات طابع واحد بعينه، فضلا عن أنها تفسير بنايات الشعور تفسيرًا فسيولوچيا يقوم على الرجوع إلى أجهزة المخ أو الدماغ، ولكن من الخطأ — فيما يقول أحد أئمة الحركة الفنومنولوچية فى فرنسا، ألا وهو ميرلوپونتى — أن يضع هذه المدرسة على قدم المساواة مع النزعات الارتباطية الآلية فى علم النفس، نظرًا لأنها قد أدخلت فى اعتبارها أهمية «التنظيم الداخلى» و«العلاقات الباطنية» من أجل فهم الشعور، فليس فى استطاعتنا أن نأخذ على هذه المدرسة ترديها فى خطأ التفسير الطبيعى أو الحسي للشعور، ما دمنا نجد وراء قولها بالتنظيم العضوى والعلاقات الداخلة اعترافًا ضمنيا بأن لكل ظاهرة نفسية دلالة خاصة أو معنى خاصا يجعل منها شيئا أكثر من مجرد حدث طبيعى أو واقعةفيزيائية .

هوسرل ينتقد نظرة علم النفس إلى الشعور

قلنا إن هوسرل قد ذهب إلى أن أية نظرية سيكولوچية — مهما تكن دقتها — لا يمكن أن تقوم مقام الفلسفة، لأنها لا بد من أن تستند فى جوهرها إلى مسلمة طبيعية غير مشروعة. وهوسرل يضيف إلى هذا أن علم النفس بأكمله — من حيث هو علم يقوم على التفسير السيكولوچى المتطرف — إنما ينطوى بالضرورة على تشويه أو تحريف أو سوء فهم لحقيقة الوعى أو «الشعور». وآية ذلك أن عالم النفس حين يأخذ بالموقف الطبيعى، فإن الإنسان الذى يدرسه إنما هو الإنسان من حيث هو جزء من العالم. وحينما يتحدث عالم النفس عن «الشعور»، فإن «رتبة الوجود» التى ينسبها إلى الشعور لا تختلف اختلافًا جذريا عن «رتبة الوجود» التى ننسبها فى العادة إلى الأشياء. فالشعور — فى نظر عالم النفس — «موضوع» لا بد من دراسته، وهو حين يحاول دراسة هذا الموضوع فإنه لا يراه فى وسط غيره من الموضوعات، أعنى أن عالم النفس لا ينظر إلى **«الوعى»** إلا باعتباره حدثا فى النظام العام للعالم..وأما فى نظر هوسرل، فإنه هيهات لنا أن نصل إلى تصور صحيح للوعى، بحيث نحافظ على أصالته، ونستبقى له طابعه

النوعى الخاص، اللهم إلا إذا عمدنا إلى القيام بتحليل من نوع آخر نستطيع عن طريقه أن نكتشف فى صميم خبرتنا ماهية الحياة النفسية، أو معنى «الشعور» بصفة عامة فليس فى استطاعتنا أن نعرف على وجه التحديد ما هو «الوعى»، اللهم إلا إذا استشعرنا فى أعماق ذواتنا معناه الباطن، بحيث نتمكن عن هذا الطريق من الحصول على «حدس ذهنى» (أو أيدتيكى)[1]: Eidétique عن هذا الوعى نفسه. ومعنى هذا أن «الوعى» — فى نظر هوسرل — ليس موضوعًا يقبل الملاحظة أو المشاهدة الخارجية، بل هو حقيقة نفسية تستلزم ضربًا من «التحليل القصدى»: Analyse intentionnelle. ولكننا نعلم كيف أن عالم النفس يميل دائمًا إلى جعل «الوعى» مجرد «موضوع» يعمد إلى ملاحظته؛ فليس فى استطاعتنا أن نتقبل الحقائق الواقعية التى يقدمها لنا علم النفس عن حياتنا النفسية، اللهم إلا إذا عمدنا أولا إلى تصحيحها أو تعديلها من وجهة نظرنا العينية Concréte الخالصة.

وفضلا عن ذلك فإن علم النفس — مثله فى ذلك كمثل غيره من العلوم الطبيعية — إنما يصطنع منهج الاستقراء الذى يبدأ من الوقائع، ويقوم فى جوهره على عملية «تجميع للوقائع». ولكن من الواضح أن هذا المنهج الذى يصطنعه علم النفس التجريبى لا بد من أن يظل منهجًا أعمى، اللهم إلا إذا عرفنا عن طريق آخر، أو بالأحرى من الباطن، ذلك الشعور الذى يريد مثل هذا الاستقراء العمل على تحديده. ومن هنا فإنه لا بد لنا من أن نضيف إلى منهج الاستقراء ضربًا من «المعرفة الذهنية» (أو الفكرية) التى نحصلها نحن بأنفسنا عن طريق ما لدينا من «عيان عقلى». وحينما يتحدث هوسرل عن «علم النفس الأيديتيكى»: Psychologie eidétique فإنه يعنى بذلك أنه لا بد من أن يجىء قبل «علم النفس التجريبى» علم نفس آخر يكون بمثابة جهد ذهنى يراد من ورائه العمل على الإفادة من خبرتنا الخاصة من أجل تهيئة المفاهيم الأساسية التى يستخدمها علم النفس فى كل لحظة. وعلى حين أن معرفة الوقائع هى من اختصاص عالم النفس، فإن تحديد المفاهيم التى سنستعين بها فى تنظيم هذه الوقائع إنما هو من اختصاص فيلسوف الظواهر.

---

(١) هذه الكلمة مشتقة من اللفظ اليونانى Eidos الذى يعنى الفكرة أو الصورة أو المثال.

والحق أننا نستعين فى تفسيرنا للوقائع السيكولوجية بعدد غير قليل من المفاهيم الغامضة، مثل مفهوم «الصورة» Image ومفهوم «الإدراك الحسى»، فلا بد لنا من الانعكاس على ذواتنا من أجل تفهم هذه التصورات فى ضوء خبراتنا الخاصة عن «الصورة الذهنية» و«المدرك الحسى»... إلخ. وما لم نقم بمثل هذا الجهد الذهنى، فإننا لن نستطيع أن ندرك حقيقة أمر الخبرات الموجودة لدينا عن الصور الذهنية والمدركات الحسية.

وقصارى القول إن هوسرل يجعل من علم النفس دراسة تجريبية تنصب على الوقائع وما بينها من علاقات، بينما هو يجعل من فلسفة الظواهر جهدًا ذهنيا من أجل تفهم المعنى البعيد أو الدلالة القصوى لأمثال هذه الوقائع وتلك العلاقات، بحيث يكون على الفنومنولوجيا أن تقوم بمهمة استخلاص الماهيات أو المعانى الكامنة فى كل من الشعور، والإدراك الحسى، والتصور الذهنى... إلخ.

هل تكون فلسفة الظواهر مجرد عود إلى الاستبطان ؟

وهنا يعترض خصوم فلسفة الظواهر فيقولون إن هذا المنهج الذى يدعونا إلى اصطناعه هوسرل لا يخرج عن كونه مجرد عود إلى منهج «التأمل الباطنى» أو «الاستبطان» Introspection الذى لم يعد أحد من رجال علم النفس التجريبى يسلم بمشروعيته. وآية ذلك أن النزعة الموضوعية الحديثة فى علم النفس لم تعد تأخذ بما كان يتوهمه أهل الاستبطان من أن الخبرة المعاشة التى تحياها الذات هى فى حد ذاتها معرفة واعية. ولكننا لو أنعمنا النظر إلى فلسفة الظواهر (على نحو ما عبر عنها هوسرل) لوجدنا أنها تتفق مع هذه النزعة الموضوعية فى نقد نظريات المدرسة الاستبطانية. فالفلسفة الفنومنولوچية (مثلا) تسلم بأن معنى مضمون شعورى لا يمكن أن ينكشف للذات بطريقة مباشرة، وإلا لما نشأت الحاجة إلى أى جهد سيكولوچى. وهل نشأ علم النفس إلا لأننا نجهل — على وجه التحديد — مضمون حياتنا النفسية ومعناها؟ حقا إننى حينما أوجد بإزاء شىء مخيف، فإننى أشعر بالخوف، ولكن هذا الشعور لا يعنى أننى أعرف — فى تلك

اللحظة ـــ ما هو الخوف، بل كل ما هنالك أننى أعرف أننى خائف، وشتان بين المعرفتين! والحق أن معرفة النفس بالنفس ـــ كما لاحظ ميرلوبونتى ـــ إنما هى معرفة غير مباشرة، فهى بمثابة نوع البناء أو التركيب Construction. وهذا هو السبب فى أن الإنسان فى حاجة دائما إلى أن يفض رموز سلوكه كما يفض رموز سلوك الآخرين!

وهنا تفرق فلسفة الظواهر بين التفكير أو التأمل: Réflexion من جهة، والاستبطان: Introspection من جهة أخرى، فنرى هوسرل يقرر أنه لكى تكون عملية التأمل عملية ذهنية مشروعة، فإنه لا بد للظاهرة المعاشة التى هى موضوع تأملنا ألا تنجرف فى تيار الشعور، بل تظل ـــ بوجه من الوجوه ـــ محتفظة بهويتها Identité عبر هذه الصيرورة النفسية. وهوسرل يقيم عملية «التأمل» على أساس عملية «الاستبقاء» أو «الاختزان» Retention، فيقول إن الظاهرة المعاشة تظل باقية ـــ بلحمها ودمها ـــ عن طريق عملية «الاختزان» أو «الاستبقاء»، وإن كانت تتخذ طابعًا آخر، إذ يصبح وجودها هو وجود الشىء الذى انقضى فى الزمان. ولنضرب لذلك مثلا فنقول إن سورة الغضب التى استبدت بى بالأمس، لا زالت موجودة ضمنًا بالنسبة إلى، ما دام فى وسعى ـــ عن طريق عملية التذكر ـــ أن أستعيدها، وأحدد ظروفها. وأسترجع بواعثها.. إلخ. فهذا الغضب ماثل ـــ بوجه ما من الوجوه ـــ فى صميم «حاضرى الحى»، بدليل أننى حتى إذا قررت (وفقا لقوانين علم النفس التجريبى التى تقول بانحلال الذاكرة أو انطماس معالم التذكر) أن خبرتى المعاشة عن الغضب فى الوقت الحاضر قد تغيرت أو ضعفت، فإننى أفترض ضمنا أن لدى خبرة معاشة عن حالة الغضب الماضية هى بمثابة «ذكرى» تمدنى بها الآن ذاكرتى الخاصة. وإذن فإن «حالة الغضب باقية فى صميم شعورى (مهما يكن من تغير شدتها وانقضاء زمانها)، مادمت أتحدث دائما عن حالة واحدة بعينها هى ما أسميه باسم «الغضب». وإذا كان «المتأمل» ممكنًا فذلك لأن فى وسعى أن أعيش خبراتى الماضية، وأن أصفها وصفًا دقيقا على قدر الإمكان. وليس «التأمل» ـــ فى نظر

فلسفة الظواهر ــ سوى عملية « استعادة وصفية » Reprise descriptive للظاهرة المعاشة ، بحيث تصبح هذه الظاهرة عندئذ بمثابة « موضوع » Gegenstand ماثل فى صميم الشعور الحالى للباحث الذى يقوم بعملية الوصف . ومعنى هذا أن على الباحث أن يرسم صورة صادقة ــ على قدر الإمكان ــ لما يفكر فيه حين يفكر فى سورة الغضب التى عاناها بالأمس ، بحيث يتعقل بالفعل هذه الحالة المعاشة ، دون أن يعمد إلى تركيبها أو بنائها أو إعادة صياغتها . وليس على الباحث ــ فى مثل هذه الحالة ــ أن يعمد إلى تأويل تلك الظاهرة أو تفسيرها أو تقصى عللها ، بل حسبه أن يستمسك بالظاهرة نفسها على نحو ما هى معاشة فى صميم شعوره . وهنا يظهر الفارق الكبير بين التأمل الفنومنولوچى من جهة ، والتأمل الفلسفى التقليدى من جهة أخرى . فإن التأمل الفلسفى يرجع الخبرة المعاشة إلى شروطها الأولية أو القبلية Apriori ، فى حين أن هوسرل يضع تأمله فى مقابل « الاستبطان » ، فيصفه بأنه اهتمام بالشىء ذاته ، وبحث عن تلك الحالة البدائية الساذجة التى تسبق كل رأى مسبق : Préjugé . وهكذا نرى أن عملية التأمل الفنومنولوچى إنما هى عملية ذهنية نقوم فيها بوصف الحالة المعاشة السابقة على كل تعقل وكل تحليل موضوعى ، وإن كان علينا من بعد أن نعيد تركيب هذه الحالة بحيث ندرك دلالتها فى ضوء خبراتنا المعاشة السابقة . ولكن أيا ما كانت نظرة الفلسفة الفنومنولوچية إلى الحياة النفسية ، فإنها لا يمكن أن تعد فى نظر أصحابها مجرد عود إلى « الاستبطان » .

هل تتلاقى فلسفة الظواهر مع علم النفس ؟ .

إن البعض ليظن أن فلسفة الظواهر هى مجرد تأكيد لبعد واحد من أبعاد الحياة الإنسانية ، ألا وهو البعد الداخلى ، ولكن الحقيقة أن فلسفة الظواهر قد اطرحت منذ البداية تلك التفرقة الكلاسيكية المعروفة بين « الداخل » و« الخارج » ، أو بين « الباطن » و« الظاهر » وليست فكرة « القصد » أو « الإحالة » Intentionalité سوى مجرد تأكيد ــ من جانب هوسرل ــ لخطأ كل فصل مزعوم للداخل عن الخارج . وحين يقرر هوسرل أن « كل شعور إنما هو شعور بشىء » ، فإنه يعنى

بذلك أنه ليس ثمة تفكير cogito بدون فكرة Cogitatum وأنه ليس حب Amo بدون محبوب Amatum (أو موضوع للحب)، وبالتالى فإن هوسرل يؤكد أن الذات ملتحمة بالعالم مندمجة فيه. وقد حرص الفيلسوف الفرنسى ميرلوپونتى على تأكيد هذه الفكرة فقال إن الحقيقة لا تقبع فى داخل «الإنسان الباطن» L' homme Interiuar، كما كان يتوهم القديس أوغسطين، بل ربما كان الأدنى إلى الصواب أن نقول إنه ليس ثمة إنسان باطن على الإطلاق، ما دام الإنسان كائنًا فى العالم، وما دامت الذات لا تعرف نفسها إلا فى نطاق العالم. ولهذا يأبى ميرلوپونتى أن يعد العالم حقيقة خارجية Extériorité، لكى يجعل منه مجرد «وسط» أو «بيئة» كما يأبى فى الوقت نفسه أن يعد الذات حقيقة داخلية Intériorité، لكى يجعل منها مجرد «موجود» أو «كائن» وبهذا المعنى تكون فكرة هوسرل عن «الإحالة» بمثابة تأكيد الالتحام بين «الذات» و«الموقف» .

وهنا تتلاقى فلسفة الظواهر مع علم النفس. فإن علماء النفس المحدثين — وعلى رأسهم جماعة السلوكيين — يرفضون كل نظرية تغلق الشعور على ذاته، لكى تجعل منه حياة باطنية خالصة، وكأن مثله من السلوك كمثل القبطان من السفينة. ولكن فلاسفة الظواهر لا يمضون مع جماعة السلوكيين إلى حد البحث عن الاستجابة لمنبه معين أو ذاك، بالرجوع إلى مفهوم «الفعل المنعكس» والحق ما يصفه واطسون Watson عندئذ ليس هو السلوك الفعلى المعاش، بل هو مجرد بديل موضوعى لهذا السلوك، أو هو على الأصح مجرد «نموذج» فسيولوجى نظرى يمكن الطعن فى قيمته العلمية.

ونحن نعرف كيف أن أصحاب مدرسة الجشطلت Gestalt قد عاودوا النظر إلى مفهوم « السلوك » الذى استعان به واطسون من أجل تصحيحه وتعديله ، فليس بدعا أن نرى ميرلوپونتى يشيد بجهود أهل هذه المدرسة فى نقد مبدأ « موضوعية » السلوك وميرلوپونتى يقرر مع كوفكا Koffka أنه ليس يكفى أن يكون السلوك قابلا للملاحظة لكى نقول عنه إنه مجرد « موضوع » يرتد أصله إلى ترابط موضوعى ، كذلك الذى يربطه بالتنظيم العصبى . وعلى حين أن

واطسون قد خلط بين ما هو « موضوعى » Obgectif وما هو « معطى » Donné نجد أن كوفكا (وميرلوپونتى يتفق معه فى هذا الرأى) يشير إلى (تجارب الأوهام الحسية المعروفة كوهم السهمين غير المتساويين) ، لكى يبين لنا أن

<——< عالم الإدراك الحسى ليس هو العالم الرياضى القابل

<——> للقياس، بل هو العالم الواقعى المباشر الذى ندركه

قبل أى تركيب علمى وليس المهم أن نعرف ما إذا كنا ندرك الواقع على ما هو عليه، وإنما المهم أن نعلم أن الواقع هو هذا الذى ندركه. ولهذا يدعونا ميرلوپونتى إلى الأخذ بدعوة هوسرل من أجل الارتداد إلى ذلك «المباشر» l'Immédiat الذى يبنى عليه العلم كل أنظمته. وليست نظرية الجشطلت سوى تأكيد لأهمية الارتداد نحو «الوسط» الحقيقى أو البيئة الفعلية للسلوك، بدلا من التمسك بعالم موضوعى صرف أو واقع خارجى مستقل. وهكذا نرى جماعة الفنومنولوچيين يتفقون مع علماء مدرسة الجشطلت (من أمثال كوفكا ولفين Lewin) فى رفض مفهوم «الجوهر المادى» أو «الواقع الخارجى»، من أجل الاستعاضة عنه بمفهوم « البيئة الحقيقية » أو « الوسط العقلى » .

ويبقى علينا بعد ذلك أن نتساءل: أليس هذا التلاقى الذى تم أخيرًا بين فلسفة الظواهر وعلم النفس ثمرة من ثمار الجهد العلمى الذى قام به ميرلوپونتى وحده؟ وهل كان هوسرل نفسه ليوافق على هذا الصلح الذى قام به تلميذه الفرنسى؟ أو هل كان فى فلسفة هوسرل الأخيرة ما يؤذن بمثل هذا التلاقى؟

الفصل الرابع عشر

ماكس شلر

(١٨٧٤ — ١٩٢٨)

من « فنومنولوچيا القيم » إلى « الأنثروبولوچيا الفلسفية »

رأينا فيما مر بنا كيف أن هوسرل قد حاول أن يقوم فى القرن العشرين بدور شبيه بالدور الذى قام به ديكارت فى القرن السابع عشر، فكان ظهوره فى عصرنا الحاضر بمثابة رد فعل ضد الأزمة التى كانت تتهدد أسس العلم الحديث، وكانت رسالته هى الثورة على شتى النزعات اللاعقلية، والارتيابية، والعدمية، التى كانت قد بدأت تنخر فى عظام الحضارة الغربية. ولا بد من أن يكون القارئ قد لاحظ معنا أن هوسرل قد وضع نصب عينيه العمل على إحياء «المعرفة»، وتمهيد السبيل للعودة من جديد إلى «نظرة عقلانية» إلى العالم والخبرة البشرية. وقد كان هوسرل نفسه على وعى تام بدوره الحضارى كمفكر أوروبى هو سليل تراث فلسفى طويل، فلم يجزع كثيرًا مما قاله عنه النقاد من أن فلسفته هى مجرد استمرار للتيار المثالى، ولكنه مضى يشق طريقه كما فعل كانط من قبل، واثقا من أن مهمة الفيلسوف هى البحث عن الشروط «الترنسندنتالية» التى تجعل «المعنى» (سواء أكان علميا، أم أخلاقيا، أم جماليا، أم دينيا) ممكنا. ولكن، على حين أن هوسرل نفسه قد حصر كل أو جل جهوده فى مضمار الإبستمولوچيا، فإن تلاميذه قد امتدوا بالمنهج الفنومنولوچى إلى مجالات أخرى عديدة، فطبقه ماكس شلر فى الأكسيولوچيا (علم القيم) والأنثروبولوچيا الفلسفية، وطبقه ثيودور ليبس Theodor Lipps فى الاستطيقا (علم الجمال)، واستخدمه كارل مانهايم فى مضمار علم الاجتماع، واصطنعه رودلف أوتو Rudolph Otto فى مجال علم الأديان المقارن، وأهاب به نيكولاى هارتمان فى دراسته للأخلاق، فضلا عن تطبيق بعض الوجوديين له فى دراساتهم الأونطولوجية، كما فعل مثلا كل من مارتن هيدجر، وچان پول سارتر.

ولكن ربما كان ماكس شلر — من بين جميع تلاميذ هوسرل — أكثرهم أصالة وأخصبهم تفكيرًا: فقد حاول هذا المفكر الألمانى الكبير أن يطبق المنهج الفنومنولوجى على الحياة الوجدانية، فقدم لنا وصفا فنومنولوجيا ممتازًا للأخلاق، والقيم، والدين، والتعاطف، والمحبة.. إلخ. وعلى الرغم من أن ماكس شلر قد رفض مذهب هوسرل، إلا أنه قد أبدى إعجابا شديدًا بمنهج أبى الفنومنولوچية الحديثة، كما حرص فى الوقت نفسه على إدخال هذا المنهج ضمن التراث الفلسفى والروحى للحضارة الأوروبية. وإذا كنا قد أدرجنا اسم ماكس شلر تحت قائمة فلاسفة الحركة الفنومنولوچية، فليس معنى هذا أن فيلسوفنا لم يصدر فى كل تفكيره إلا عن هوسرل، إذ الواقع أن شلر قد جمع فى فلسفته عدة اتجاهات فلسفية متباينة، نذكر من بينها فلسفة الحياة على نحو ما عبر عنها كل من نيتشة وبرجسون ودلتاى، وفلسفة الروح على نحو ما عبر عنها كل من القديس أوغسطين وبسكال وأويكن: Eucken، فضلا عن إعجابه ببوذا وأفلاطون وغيرهما.. وسنرى فيما يلى كيف كانت حياة شلر الروحية حياة متطورة خصبة، وإن كان موته المبكر قد حال دون اكتمال فلسفته، فبقيت أنظاره الروحية أقرب ما تكون إلى تأملات متناثرة غير متسقة(١)..

سيرة شلر وإنتاجه الفلسفى

ولد ماكس شلر عام ١٨٧٤ بمدينة ميونخ، وتتلمذ فى شبابه على أويكن، ثم مارس التدريس بجامعات يينا، وميونخ، ثم كولونيا (ابتداء من سنة ١٩١٩). وقد دعى فيما بعد لشغل منصب الأستاذية بجامعة فرنكفورت، ولكنه توفى عام ١٩٢٨ قبل أن يتمكن من بدء محاضراته بتلك الجامعة. وقد أجمع النقاد على أن ماكس شلر كان شخصية فذة لا نظير لها فى عالم الفكر المعاصر، خصوصا وأنه قد جمع إلى سعة اطلاعه فى ميدان الفلسفة الأخلاقية، بصيرة نفاذة تدرك دقائق

---

(١) Landsberh : "L'Acte Philosophique de Max Scheler"; **in** **"Problémes du Personnalisme"**. éd. du Seuil, 1952.

المشكلات الفلسفية، وفهما عميقا لشتى مظاهر الخبرة البشرية المعاشة. ولم يقصر شلر اهتمامه على الأخلاق، بل لقد تعداها إلى الأنثروبولوچيا، وفلسفة القيم، ودراسة الأديان، وعلم الاجتماع، وبعض مشكلات السياسة والحياة الاجتماعية. وقد كان تفكير شلر — فى كل هذه المجالات — تفكيرًا أصيلا مشوقًا، كما كان فى الوقت نفسه تفكيرًا واقعيا يمس صميم الحياة. وعلى الرغم من أن الجانب الأكبر من شهرة شلر يرجع إلى كتاباته الأخلاقية، إلا أن لفيلسوفنا دراسات عميقة تناول فيها بالبحث العديد من المشكلات الفلسفية الهامة، وفى مقدمتها نظرية المعرفة، ومشكلة القيم، ومكانة الإنسان فى العالم... إلخ.

وقد اعتاد المؤرخون تقسيم حياة شلر الروحية إلى ثلاث مراحل: المرحلة الأولى منها هى تلك التى وقع فيها تحت تأثير أستاذه أويكن، وكان أويكن داعية من دعاة الحياة الروحية، وإن كانت فلسفته قد اتسمت فى الوقت نفسه بطابع حيوى فعلى، فتأثر شلر باتجاه أستاذه الروحى، وأضاف إليه إعجابه الشديد بالقديس أوغسطين، خصوصًا وأن شلر قد وجد لدى المفكر المسيحى الكبير نظرية جديدة فى «الحب» قال عنها إنها نظرة عميقة أصيلة كانت مجهولة تماما لدى اليونان. ثم كانت المرحلة الثانية من مراحل تطور شلر الروحى، فوقع فيلسوفنا فى البداية تحت تأثير كل من نيتشة ودلتاى وبرجسون، حتى لقد قال عنه ترلتش Troelitsch إنه مجرد «نيتشة كاثوليكى»، ولكنه لم يلبث أن تحول إلى هوسرل، فقرأ مؤلفات أبى الفنومنولوچية الحديثة، وأبدى إعجابًا شديدًا بالمنهج الفنومنولوچى، وراح ينقل هذا المنهج إلى مجال آخر من مجالات البحث الفلسفى. وهذه المرحلة تعد فى حياة شلر بمثابة «مرحلة النضج» (من سنة ١٩١٣ إلى سنة ١٩٢٢) هى التى شهدت ظهور معظم مؤلفات شلر الرئيسية، فقد ظهر أولا كتاب «طبيعة التعاطف وأشكاله» (الطبعة الأولى سنة ١٩١٣، ثم طبعة أخرى منقحة عام ١٩٢٣)، ثم كتابه الرئيسى: «النزعة الشكلية فى الأخلاق، وأخلاق القيم المادية» (من ١٩١٣ إلى ١٩١٦)، ثم مجموعة من الدراسات نشرت بعنوان: «تهدم القيم» (سنة ١٩١٩)، وأخرى نشرت

بعنوان: «العنصر الأزلى فى الإنسان» (عام ١٩٢١). وكان شلر فى كل هذه المرحلة فيلسوفا شخصانيا، مؤلها، مسيحيا. وأخيرًا تجىء المرحلة الثالثة من مراحل تطور فيلسوفنا، وهى المرحلة التى يبدو فيها أن الفيلسوف الكاثوليكى قد طلق الكنيسة الرومانية، وراح يقدم لنا فلسفة إنسانية تميل إلى القول بوحدة الوجود، وترى فى الإنسان «المحل الأوحد الذى يتحقق فيه الله»! وقد أصدر شلر فى هذه الفترة كتابين هامين الأول منهما بعنوان: «أشكال المعرفة والمجتمع» (سنة ١٩٢٦)، والآخر بعنوان: «مركز الإنسان فى الكون» (سنة ١٩٢٨). ولكن الموت المفاجئ حال بين شلر وبين مواصلة تفكيره الميتافيزيقى فى هذا الاتجاه الجديد، فبقى شلر فى نظر الناس هو الفيلسوف الشخصانى المؤله!

الروح العامة لفلسفة شلر

قد لا يكون من السهل أن يحدد الباحث السمات العامة لفلسفة شلر، نظرًا لما طرأ على أفكار الفيلسوف الألمانى من تطور، فضلا عما عرف عنه من ميل إلى الجمع بين أشد الاتجاهات تباينا. وإذا كان شلر قد اصطنع المنهج الفنومنولوچى فى كل دراساته الفلسفية، فإن هذا لم يمنعه من البحث عن أصول حضارية لهذا المنهج فى صميم التقليد الفلسفى والتراث الروحى للإنسانية جمعاء. ولا غرو، فإن الإنسان — على العكس من الحيوان الذى يحيا بأكمله فى الواقع الملموس — يمارس دائما — إن من حيث يدرى أو من حيث لا يدرى — طريقته الخاصة فى وقف الطابع الواقعي للأشياء (على سبيل التجريب)، حتى يتمكن من الوقوف على ماهية تلك الأشياء. ومن هنا فإن شلر يقرب من فكرة الفنومنولوچيا الهوسرلية فى «التوقف عن الحكم»، فكرة بوذا المشهورة التى يقول فيها «إنه لمن الرائع أن يتأمل المرء كل شىء، ولكن من الرهيب أن يتقمص وجود كل شىء». ولا يرى شلر مانعا من تقريب المنهج الفنومنولوچى أيضا من الديالكتيك الأفلاطونى الذى كان يرى أن النفس لا تستطيع أن تصل إلى حالة «عيان المثل»

اللهم إلا إذا صرفت كل انتباهها عن المضمون الحسى للعالم(١).

بيد أن الفارق الكبير بين هوسرل وشلر أن هذا الأخير قد حاول أن يطبق «الوصف الفنومنولوچى» على مجالات أخرى غير تلك التى توقف عندها هوسرل، فضلا عن أنه قد وضع إلى جانب الحدس الذهنى الذى اصطنعه هوسرل حدسا وجدانيا للقيم، بوصفها ماهيات لا معقولة؛ علاوة على أنه قد عدل من نظرة هوسرل العامة إلى الفنومنولوچيا وعلاقتها بغيرها من الاتجاهات الفلسفية(٢). وليس من شك فى أن تأثر شلر بفلسفة الحياة، وإعجابه الخاص بفلسفة برجسون، قد عملا على تقريب فلسفته من «الواقع الحى» أو «الحقيقة العينية»، كما أسهما أيضا فى النأى بكل تفكيره عن المذاهب الميتافيزيقية الشامخة أو الأنظمة العقلية الاستنباطية. وقد روى لنا أحد تلاميذ شلر — ألا وهو لاندسبرج Landsberg — أن عبارة شلر الناطقة بلسان حال فلسفته هى تلك التى كانت تقول: «إننى أجد نفسى فى عالم هائل من الموضوعات الجسية والروحية التى لا تكف عن تحريك قلبى واستثارة انفعالاتى». فلم تكن الفلسفة بالنسبة إلى شلر مجرد تأمل عقلى بارد، بل كانت سورة حية من اللقاءات، والمواجهات، والانتشار فى شتى المجالات، لدرجة أن البعض قد وجد فى تفكير فيلسوفنا الكثير من أمارات التشتت وعدم الاتساق. ولم يكن من الغريب على مفكر استهواه الواقع بكل ما فيه من أمارات التنوع والوفرة والخصوبة، أن يجد نفسه ضائعًا فى متاهات الحقيقة بكل ما فيها من عمق وتعقد وثراء. ولكن شلر مع ذلك لم يكن فى يوم من الأيام نصيرًا لمذهب الكثرة أو التعدد، فضلا عن أنه لم ينزلق يومًا إلى منحدر النسبية أو البرجماتية. والظاهر أن تقديس شلر للشخص البشرى قد حال بينه وبين التسليم بأية نزعة عقلانية تجريدية أو لا شخصية، فبقيت فلسفته — فى معظم مراحل تطورها — فلسفة إنسانية ترى أنه لا بد لنا من

(١) Scheler : "**Situation de l. Homme dans le Monde**", trad. Dupuy, p. 70.

(٢) H.Sèrouya: "**Initiation à la Phil. Contemporaine.**" 1956, p. 132.

أن نتصور الإنسان على غرار الله. ولعل هذا ما حدا ببعض النقاد إلى القول بأن فلسفة شلر تمثل الجسر الذى عبرت عليه «فلسفة الماهية» إلى «فلسفة الوجود». ولكن من المؤكد أن اهتمام شلر بمبحث القيم قد جعله يرى فى فكرة القيمة أداة ناجعة لتوثيق الصلة بين الذات العينية من جهة، والمبدأ العلوى من جهة أخرى، فاستطاع فيلسوفنا عن هذا الطريق أن يقيم نظامًا موضوعيًا بوصفه لشتى التفضيلات الذاتية. وسيكون لنا من بعد عود إلى هذه القضية عند الحديث عن نظرية شلر فى القيم.

نظرية شلر فى المعرفة

ولنبدأ عرضنا لفلسفة شلر بالحديث عن نظريته فى المعرفة. وهنا نجد فيلسوفنا يقسم المعرفة الموجودة لدى الإنسان إلى ثلاثة ضروب: معرفة استقرائية، ومعرفة أولية تنصب على الماهية، ومعرفة ميتافيزيقية تدور حول الخلاص (أو النجاة). والضرب الأول من المعرفة هو ذلك الضرب المستخدم فى العلوم الوضعية، فنحن هنا بإزاء معرفة استقرائية تقوم على غريزة السيطرة، ولا تكاد تصل مطلقًا إلى قوانين إلزامية. والموضوع الذى تنصب عليه هذه المعرفة هو العالم الخارجى، وهو العالم الذى يسلم شلر بأن له وجودًا حقيقيًا، وإن كان شلر يقرر مع دلتاى بأنه لو كان ثمة موجود عارف ينحصر كل وجوده فى المعرفة، لما كانت لهذا الموجود «واقعية» بمعنى الكلمة، نظرًا لأن «الواقعية» هى ما يضع «المقاومة» فى وجه مقاصدنا. فما يثبت وجود الشىء الواقعى إنما هو تلك الصدمة التى تحدثها لدينا «المقاومة». وأما الضرب الثانى من المعرفة فهو العلم بالبناء الماهوى لكل ما هو موجود، أعنى ما عبر عنه فلاسفة الإسلام بمطلب « ما » die Washeit. ولا سبيل إلى بلوغ هذا النوع من المعرفة، اللهم إلا بإيقاف سلوكنا الغرزى. وصرف انتباهنا عن «الحضرة» الواقعية للأشياء، من أجل تركيز كل انتباهنا فى «الأولى» (أو « القبلى ») بوصفه الموضوع الأوحد لهذا النوع من المعرفة. وشلر يوافق كانط ـــ فى هذا الصدد ـــ على القول بأن هناك معرفة

بالأولى (أو القبلى)، وإن كان شلر يطلق هذا اللفظ على القضايا ووحدات المعنى الماثلة فى صميم وعينا، بغض النظر عن عملية «الوضع» Position التى تقوم بها الذات حين تتعقلها. ووجه الاختلاف بين شلر وكانط فى هذا المقام أن ما يكون «الأولى» أو «القبلى» أولا وبالذات إنما هو «الماهيات» لا القضايا. هذا إلى أنه ليس ثمة أدنى علاقة بين عالم المبادئ الأولية الواضحة، وعالم المبادئ الصورية أو الشكلية. وآية ذلك أن هناك مبدأ أوليا «ماديا»، ألا وهو تلك المضامين المستقلة عن التجربة والاستقراء. ولهذا فإن شلر يرفض بكل شدة المذهب التصورى المثالى، كما يستبعد فى الوقت نفسه النزعة الاسمية الوضعية. وهو يأبى كذلك أن يسلم مع كانط بأن نظرية المعرفة هى النظريات الأساسية فى «الأولى» أو «القبلى». وعلى حين أن الفلاسفة الكانطيين كانوا يتساءلون: «كيف يمكن أن يكون ثمة شىء معطى؟»، نجد شلر يتساءل قائلا: «ما هو هذا المعطى؟». وتبعًا لذلك فإن نظرية المعرفة فى رأيه ليست سوى جزء من مذهب العلاقات الموضوعية القائمة بين الماهيات. وأما النظرية الكانطية التى كانت تقول بتلقائية الفكر، وتؤكد أن كل علاقة هى من خلق الذهن (أو بالأحرى من خلق العقل العملى)، فقد بدت لشلر نظرية فاسدة على الإطلاق. والواقع أنه ليس ثمة ذهن يستطيع — فيما يقول فيلسوفنا — أن يفرض قوانينه على الطبيعة. ولكن الخطأ الأكبر الذى وقع فيه كانط وسائر القائلين بالمذهب العقلانى إنما هو الخلط بين ما هو «**أولى**» وما هو «**عقلى**». والحق أن لحياتنا الروحية بأسرها مضمونًا «أوليا»، بما فى ذلك الجانب الوجدانى من هذه الحياة الروحية، ألا وهو ذلك الجانب الذى يستشعر، ويتعاطف، ويحب، ويكره.. إلخ. ومعنى هذا أن ثمة نظاما قبليا أوليا، أو «منطق قلب» (على حد تعبير بسكال) بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة. وقد عمد شلر فى هذا الصدد إلى توسيع فنومنولوچيا هوسرل، ففتح أمامها آفاقًا جديدة، وراح يطلق على هذا الاتجاه اسم «الأولانية الوجدانية»: Emotionaler Apriorismus.

وأما الضرب الثالث من المعرفة فهو المعرفة الميتافيزيقية، أو العلم الذى يدور

حول «الخلاص» (أو النجاة). وهذا النوع من العلم هو وليد عملية الالتحام التى تتم بين نتائج العلوم الوضعية من جهة، والفلسفة التى تدرس الماهية من جهة أخرى. وموضوع هذا العلم هو أولا وقبل كل شىء تلك المشكلات التى تقع على حدود العلم، كأن يتساءل المرء مثلا: «ماذا عسى أن تكون الحياة؟»، ثم تجىء بعد ذلك ميتافيزيقا المطلق. ولكن السبيل المؤدى إلى هذه الميتافيزيقا لا يمكن أن ينبثق عن النظر إلى «الوجود» بوصفه «موضوعًا». وإنما تستمد ميتافيزيقا المطلق كل أصولها من الأنثروبولوچيا الفلسفية التى تثير هذا التساؤل: «ماذا عسى أن يكون الإنسان؟» وهكذا نرى أنه لا بد للميتافيزيقا الحديثة فى رأى شلر من أن تكون «ميتا ــ أنثروبولوچيا»[١].

نظرية شلر فى القيم

يطبق شلر نظرية هوسرل فى «حدس الماهيات» على مجال الحياة الوجدانية، فيقول إن الموضوعات القصدية للوجدان هى «العنصر الأولى فى الحياة الانفعالية» ألا وهى «القيم». وحين يتحدث شلر عن القيم فإنه يعنى بها تلك الماهيات التى لا يمكن أن تدرك عن طريق العقل، بل عن طريق الحدس الانفعالى أو العيان الوجدانى. صحيح أن الفهم يعمى تمامًا عن إدراك القيم، ولكن القيم معطاة بطريقة مباشرة للوجدان. مثلها فى ذلك كمثل الألوان التى هى فى متناول البصر بوصفها موضوعات قصدية مباشرة. وفنومنولوجيا القيم هى فى نظر شلر مجال خاص من الأبحاث أغفله هوسرل، ولكنه مجال مستقل تمامًا عن ذلك المجال العام من الأبحاث الذى انصرف إليه اهتمام هوسرل حينما راح يبحث عن الأسس الضرورية لدعم المنطق. وآية ذلك أننا هنا بإزاء ماهيات لا عقلية تكون مجالا خاصا يمكن أن نسميه باسم مجال « الأولى المادى » . وشلر يثور هنا ضد الرأى الكانطى المسبق الذى كان يزعم أنه ليس للعاطفة أى معنى أو أية قيمة، وكأن

(١) **Bochenski : "La Philosophie Contemporaine en Europe." pp. 118 – 119.**

العاطفة مجرد امتداد للحياة السيكو-فيزيائية للإنسان. والغرض من هذه الثورة هو رد الطابع القصدى إلى الحياة الوجدانية، مع تجنب النظر إليها على أنها مجرد صورة مختلطة من صور الحياة العقلية، كما توهم ليبنتس. وقد سبق لنا أن رأينا كيف أن فى نظرية القيم الانفعالية التى نادت بها فينومنولوجية شلر — لأول مرة فى تاريخ الفكر الأوروبى — مجرد صورة منهجية للحدس الذى قال به بسكال حينما تحدث عن «معرفة» قوامها «القلب». ولم يقف شلر عند هذا الحد، بل لقد قدم لنا أيضًا نقدا هداما لكل ضرب من ضروب الاسمية الأكسيولوجية (أى المذهب القائل بأن القيم ليست سوى وقائع تجريبية)، كما حمل فى الوقت نفسه على شتى النزعات الصورية فى مضمار الأخلاق. وعلى حين أن كثيرًا من الفلاسفة المحدثين قد ذهبوا إلى أن القيم نسبية، نجد أن شلر يؤكد أن القيم مطلقة، بمعنى أن مضمونها لا يمثل علاقة ما من العلاقات، وأنها تنتسب جميعًا إلى مقولة الكيف، وأنها ثابتة لا تقبل التغير. فليست القيم نفسها هى التى تتغير، بل الذى يتغير هو معرفتنا لهذه القيم، وبالتالى فإن هذه المعرفة هى التى تعد نسبية. ولهذا يهاجم شلر بكل عنف شتى ضروب النسبية، وعلى رأسها الأخلاق النسبية. وهو يأخذ على عاتقه فحص عدة مذاهب فلسفية فى القيم على التوالى، ألا وهى المذهب الذاتى الذى يرجع القيم جميعًا إلى الإنسان، والمذهب النسبى الذى يردها إلى الحياة أو يعدها مجرد ضرورات نشأت تاريخيًا.. إلخ. ومن هذه الناحية، يلاحظ شلر أن فى استطاعة الباحث الكشف عن العديد من التغيرات: تغيرات فى الإحساس بالقيم نفسها (وبالتالى فى معرفتها)، وتغيرات فى الحكم على القيم، وتغيرات فى أنماط النظم وضروب الأفعال ودرجات الخير، والأخلاق العملية، مما يؤثر على قيمة السلوك البشرى، وأخيرًا تغيرات فى أساليب السلوك والعادات الجمعية المتبعة فى صميم الحياة الأخلاقية التقليدية. وكل هذه التغيرات شاهدة على وجود تطور مستمر، ولكن من شأن القيم الأخلاقية — فيما يقول شلر — أن تظل قائمة لا يمس كيانها أى أذى. صحيح أن إدراكنا لها قد يقوى أو يضعف، كما أن تصورنا لها قد يتزايد أو ينقص إن لم نقل بأننا قد نحسن صياغتها أو قد نسيء التعبير

عنها ، ولكنها تظل — فى ذاتها — مطلقة ثابتة .

والقيم تكون عالمًا من العلاقات تسوده علاقات الماهية والقوانين الصورية الأولية. وتبعًا لذلك فإن القيم جميعًا تنقسم إلى نوعين: قيم إيجابية وقيم سلبية. ووجود أية قيمة إيجابية يعد هو نفسه قيمة إيجابية، كما أن عدم وجودها يعد قيمة سلبية. ووجود أية قيمة سلبية يعد هو نفسه قيمة سلبية، كما أن عدم وجودها يعد قيمة إيجابية. وأية قيمة بعينها لا يمكن أن تعتبر فى آن واحد سلبية وإيجابية؛ لأن كل قيمة غير سلبية هى إيجابية، والعكس بالعكس. وشلر يرى أن فى إمكاننا أن نقسم القيم إلى قيم عليا وقيم دنيا، على اعتبار أن القيم العليا هى تلك التى يكون دوامها أطول، وتكون قابليتها للانقسام أقل؛ أعنى تلك التى يستند إليها كل ما عداها، ويكون الإشباع الذى تكفله لنا أعمق، وتكون بالتالى أدنى نسبية من كل ما عداها. ولما كان عياننا للقيم يرتبط فى الوقت نفسه بعيان آخر لنظام القيم ودرجاتها، أو ما يسميه شلر بفعل التفضيل أو النفور، فإن من الممكن أن نضع قائمة طبقية (أو تدرجية) للقيم، بحيث نرتبها من أسفل إلى أعلى على النحو التالى:

(أولا) القيم الحسية ، وهى : الملائم وغير الملائم .

(ثانيا) القيم الحيوية، وهى: الرفيع والوضيع أو الممتاز والمبتذل، أو الصحى وغير الصحى، وكثيرًا ما عجز الناس عن فهم استقلال هذا النوع من القيم فحاولوا إرجاعه إلى الملائم وغير الملائم.

(ثالثًا) القيم الروحية وهى: الجميل والقبيح، والعادل وغير العادل، والمعرفة الخالصة للحقيقة. وتدخل تحت هذا الباب كل القيم الجمالية والقانونية والعقلية، ويتألف من مجموعها ما اصطلحنا على تسميته باسم «الثقافة».

(وأخيرًا): القيم الدينية، وهى المقدس والمدنس، أو القدسى والنجس. وهذا النوع الأخير من القيم، الذى يتجه فى الأصل نحو الله والأشخاص، يمثل أعلى درجة من درجات القيم، ويعد فى الوقت نفسه بمثابة الدعامة التى تستند إليها كافة القيم الأخرى. ويلاحظ أن شلر لم يدخل « الحق » فى هذه القائمة الطبقية للقيم، كما أنه لم يدرج القيم الأخلاقية تحت أى نوع من أنواع القيم، نظرًا لأنه قد رأى أنها

تنحصر فى عملية تحقيق القيم الأخرى سواء أكانت عليا أم دنيا (نسبيا). وواضح أن هذه القائمة من القيم لا يمكن أن تجد لها موضعًا إلا فى منظور ميتافيزيقى واحدى يخضع سائر القيم لمبدأ علوى واحد، ألا وهو مبدأ القيم الدينية. ولم يحاول شلر أن يبرر هذه القائمة من القيم عن طريق أى استنباط عقلى، بل هو قد أراد أن يقيمها على دعامة من الإحساس بالتفضيل الأكسيولوچى؛ وهو التفضيل الذى يتقبله فيلسوفنا كواقعة، اعتقادًا منه بأن هذا التسلسل التدريجى الباطنى فى العالم ظاهرة تقبل الاكتشاف، لا الاختراع. وما يسمح لشلر بالنظر إلى هذا التسلسل الطبقى على أنه «بداهة حدسية» أو «بينة عيانية» إنما هو الطابع الوصفى للفنومنولوچيا من جهة، ولا معقولية الماهيات الأكسيولوچية من جهة أخرى.

ولا بد لنا أيضًا من أن نشير إلى تفرقة أخرى يقيمها فيلسوفنا بين القيم من حيث الأساس الذى تستند إليه، فيحدثنا عن «قيم شخصية» و«قيم شيئية»، أو «قيم الشخص» Personwerte و«قيم الشىء» Sachwerte. وعلى حين أن القيم الشيئية هى جميعًا قيم تنصب على «الخيرات»، بوصفها «موضوعات قيمة»، وتدور بصفة خاصة حول خيرات الحضارة أو الثقافة، نجد أن القيم الشخصية هى قيم «الشخص» ذاته، وقيم الفضيلة، فهى بالتالى أسمى من القيم الشيئية أو «قيم الأشياء». والشخص البشرى — أولا وبالذات — هو وحده الذى يوصف بأنه خير أو شرير، فالقيم الأخلاقية هى فى جوهرها قيم شخصية. وعلى الرغم من أن شلر يحدثنا عن ميول القوة الأخلاقية، وأفعال الشخص الأخلاقى، إلا أنه لا ينسب إلى «الإرادة» أى دور أخلاقى. والسبب فى ذلك أن الإرادة — عنده — هى فى حد ذاتها ملكة عمياء عن القيم، ومن ثم فإنها لا تصبح أخلاقية اللهم إلا حين تحاول أن تحقق عيانًا سلبيًا للقيم، عيانًا يكون بطبيعته سابقًا عليها. وهذا الموقف المعارض للنزعة الإرادية هو الذى يجعل من شلر خصما لدودًا لكانط، وهو الذى يقربه فى الوقت نفسه — كما لاحظ هو نفسه — من النظرية السقراطية التى كانت تقول بأن الإرادة الأخلاقية تقوم على معرفة سابقة بالخير. ولكن ما يميز شلر عن سقراط، إنما هو اتجاهه المناهض للنزعة العقلية، مما حدا به إلى

ربط عملية إدراكنا للقيم بضرب من الحدس الوجدانى أو العيان العاطفى[١].

الفرد والجماعة فى فلسفة شلر

يذهب بعض النقاد إلى أن مشكلة «**الشخص**» قد احتلت مركز الصدارة فى كل فلسفة شلر، حتى لقد قال قوم منهم إن من الممكن وصف مذهبه بأنه «فنومنولوچيا شخصانية». وحين يتحدث شلر عن «الشخص» فإنه لا يوحد بينه وبين «النفس» أو «الذات»، بل هو يقرر أن جميع البشر ليسوا بالضرورة «**أشخاصًا**» بالمعنى الملىء لهذه الكلمة. والواقع أن مفهوم «الشخص» ينطوى على معانى القدرة السليمة على استخدام التفكير، والنضج النفسانى، وملكة الاختيار. ولا يريد شلر أن يجعل من «الشخص» جوهر النفس، بل هو يذهب إلى أنه ليس للشخص طابع نفسانى، كما أنه يرى أن لا علاقة لمفهوم «الشخص» بالمشكلة السيكو—فيزيائية، ولا بالخلق أو الطباع، ولا بالصحة النفسية أو الشذوذ النفسانى.. إلخ. ومعنى هذا أن «الشخص» لا يمكن أن يعد «جوهرًا» أو «موضوعا»، بل هو بالأحرى «وحدة وجودية عينية لبعض الأفعال» Konkrete Seinseinheit von Akten، على شرط ألا ننظر إلى هذه «الأفعال» على أنها مجرد «موضوعات»، فالشخص لا يوجد — على وجه التحديد — إلا من خلال عملية تحقيقه لأفعاله. ولكن هذا لا يعنى أن يكون الشخص مجرد «نقطة انطلاق» لبعض الأفعال، أو أن يكون الشخص بتمامه منحصرًا فى هذه الأفعال، كما وقع فى ظن كانط. وإنما يقرر شلر — على العكس من ذلك — أن الشخص مندمج بأكمله فى كل فعل من أفعاله، وأنه يتغير بتغير أفعاله، دون أن يكون وجوده — مع ذلك — مستوعبًا بتمامه فى أى فعل من هذه الأفعال. ولما كانت «الروح» هى الدائرة الكاملة للأفعال، فإن «الشخص» — بحكم ماهيته — ذو طابع «روحانى». ولا يعنى شلر بلفظ «الروح» القوة الناطقة وملكة الاختيار، لأنه لو

---

(١) Cf. Jean – Louis Bruch : "Max Scheler"; in : "**Tableau de la Philosophie contemporaine.**" Paris, 1957, pp. 386 – 7.

كان ذلك كذلك لما كان الفارق بين إديسون وأى شمبانزى ذكى سوى مجرد
ارق فى الدرجة، لا فى الماهية، وإنما يعنى شلر بلفظ «الروح» مبدأ جديدًا مختلفًا
كل الاختلاف عن «الطبيعة». والأفعال التى تحدد الروح ليست مجرد «وظائف»
نوم بها الذات، بل هى قوى لا تندرج تحت مقولة «النفسانى» (وإن كانت فى
وقت نفسه غير جسمية). والحق أن السمة الأساسية المميزة للروح الإنسانية
ا هى الفاعلية التصورية، أعنى القدرة على فصل الوجود عن الماهية. وتبعًا
لك فإن الروح فى جوهرها «موضوعية»، وإمكانية «تحدد» تحت تأثير الوجود
فعلىّ للأشياء ذاتها(١).

و«الشخص» — فى نظر شلر — فردى إلى أبعد حد، بمعنى أن كل إنسان —
ن حيث هو شخص — يمثل موجودًا فريدًا فى نوعه، وقيمة خاصة هى نسيج
حدها. والتقابل الذى يقيمه شلر هنا هو بين «الفردى» و«العام»، وليس بين
الفردى» و«الجماعى». والواقع أنه ليس فى استطاعتنا أن نتحدث عن شخص
ام؛ وفكرة كانط عن «الضمير بصفة عامة» أو «الوعى على وجه العموم» إنما
ى مجرد استحالة. وشلر ينسب إلى الشخص صفة الاستقلال الذاتى بمعنيين:
ن للشخص استقلاله الذاتى فى تصوره الشخصى للخير والشر، ثم إن له أيضًا
ستقلاله الذاتى فى الفعل الذى به يريد ما هو معطى أو مقدم بوصفه خيرًا أو
رًا. والشخص مرتبط كذلك بالجسم، ولكن علاقته به ليست علاقة التابع
لمتبوع؛ وإنما تعتبر السيطرة على الجسم أو التحكم فى البدن — على العكس من
لك — شرطًا أساسيا لقيام الشخص. وأخيرًا يقرر شلر أن الشخص لا يمكن
طلقًا أن يكون مجرد «جزء»، بل هو دائمًا حد مصاحب أو ملازم لعالم ما من
موالم، بحيث إنه لا بد من أن يكون ثمة عالم (ميكروكوزم) فى مقابل كل
شخص، ولا بد من أن يكون ثمة شخص فى مقابل كل عالم.

بيد أن فى الإمكان تقسيم الشخص إلى نوعين: شخص فردى (أو انعزالى)

---

(١) Bochenski : ouvrage cité, Ch. V., Philosophie de l'essence, Max Scheler, pp. 121 – 123. (éd. Payot, 1967.)

وشخص كثرى (أو جماعى): Gesamtperson . والأصل فى الشخص — بحك
ماهيته — أن يكون فى صميم كينونته وفاعليته الروحية، حقيقة فردية (أو شخص
منعزلا) وحقيقة داخلة كجزء فى جماعة. ومعنى هذا أن من شأن كل شخص
متناه أن يجمع فى ذاته بين شخصية فردية وشخصية كثرية. وشلر يرى أن لهذ
الشخصية الجماعية جذورًا متأصلة فى مراكز الحياة المتعددة، وفى مجموع الحيا
المشتركة. وهو يفرق بين أنماط أربعة مختلفة من الوحدات الاجتماعية:

(١)وحدة قائمة على العدوى الوجدانية والمحاكاة غير الإرادية (وهى
الجمهور).

(٢) وحدة قائمة على الحياة المشتركة أو الحياة وفقًا لمعايير مشتركة، بحيث
ينشأ ضرب من التفاهم المشترك بين سائر الأفراد (وهى الجماعة).

(٣) وحدة اصطناعية لا تقوم فيها العلاقات بين الأفراد إلا عن طريق بعض
الأفعال الشعورية أو الواعية (وهى: «المجتمع» بالمعنى الدقيق للكلمة، مع العل
بأنه ليس ثمة مجتمع بدون جماعة).

(٤) وحدة الأشخاص «الفرديين» المستقلين فى شخص «جماعى» روحا
مستقل، يكون بمثابة «فردية كبرى». وهذا النوع من الوحدة يقوم على اتحا
جوهرى يكون موضوعه قيمة محددة. وشلر يرى أنه ليس ثمة سوى شخصيتي
جماعيتين هما «الكنيسة» التى تجمع بين أفرادها رابطة واحدة هى قيمة «المبا
القدسى»، و«الأمة» أو المجال الحضارى وهى الشخصية الجماعية التى تقوم ع
وحدة التراث الحضارى أو القيم الحضارية الروحية المشتركة.

مشكلة الاتصال بين الذوات

إذا كنا قد تحدثنا فيما سلف عن علاقة الفرد بالجماعة فى فلسفة شلر، فلا ب
لنا الآن من أن نعرض بإيجاز لمشكلة الاتصال بين الذوات من وجهة نظر المنه
الفنومنولوجى الذى اصطنعه شلر. وكان هوسرل قد تعرض لهذه المشكلة م
قبل فى كتابه «تأملات ديكارتية»، فجاء شلر فى كتابه «طبيعة التعاطف

أشكاله»، وراح يحاول البحث عن أسس فنومنولوجية أقوى وأصلب لتدعيم حقيقة الوصال بين الذوات . والفكرة الأساسية التى تدور حولها كل تحليلات شلر فى هذا الصدد هى أننا لا ندرك «الآخرين» بالاستناد إلى وقائعهم النفسية المنعزلة، بل نحن ندركهم أولا وقبل كل شيء فى صميم «الطابع الكلى العام» لمزاجهم النفسى وتعبيرهم الشخصى. فالوحدة التعبيرية العامة للنظرة هى التى تعرفنى (مثلا) أن هذا الشخص مسرور أو مكتئب، مستعد لمصادقتى أو غير مستعد، قادر على مساعدتى أو غير قادر.. إلخ. وأنا أدرك كل هذا، قبل أن أكون قد أدركت لون شعر «الآخر» أو شكل عينيه أو لونهما أو ما إلى ذلك. وبعبارة أخرى يقرر شلر أننا ندرك فى ابتسامة الآخر غبطته، وفى دموعه حزنه، وفى احمرار وجهه خجله، وفى ضمه كفيه تضرعه، وفى نظراته الساجية غرامة، وفى صرير أسنانه غضبه، وفى قبضة يده المتوعدة رغبته فى الانتقام، وفى كلماته معنى ما يريد قوله[١].. إلخ. وكثيرًا ما نفهم معنى ما يريد «الآخر» أن يقوله، فإذا ما أخطأ التعبير، كان فى وسعنا أن نقول له: «إنك تريد أن تقول شيئًا آخر غير ما قلته، فأنت قد أسأت التعبير!». ونحن لا نرى من الآخر — أول ما نرى — جسمه أو ملامحه الشكلية، بل نحن نرى صورته العامة أو بناءه الكلى. ومن هنا فإن الظواهر الحسية لا تمثل أمامنا إلا باعتبارها «رموزًا» تشير إلى ذلك البناء الكلى، و «دلالات» تحيلنا إلى تلك الصورة العامة. ومعنى هذا أن ملامح الشخص الشكلية لا تزيد عن كونها «ظواهر تمثيلية» تستند إلى الأساس العام الذى هو «بناؤه الكلى» أو «صورته العامة»[٢].

صحيح أن الناس قد دأبوا على الظن بأن الإنسان يدرك نفسه قبل أن يدرك الآخرين، ولكن الواقع أن «الأنا» ليست حقيقة أولية سابقة على ما عداها، بل هى حقيقة متأخرة لا تجيء إلا بعد مرحلة أولية تكون فيها الإدراكات الحسية الموجودة لدينا بمثابة مجرى مختلط من الخبرات النفسية غير المتمايزة، وكأنما هى

(١) Scheler : "**Nature et Formes de la Sympathie**", Payot, p. 379.

(٢) **Ibid.**, p. 384.. (الترجمة الفرنسية للكتاب)

تجارب مهوشة لا موضع للتمييز فى داخلها بين الأنا والأنت. وبعبارة أخرى،
يمكننا أن نقول إن إدراكاتنا الحسية الأولية هى خبرات مختلطة ليس فيها أدنى تمييز
بين «خبراتى» الخاصة و«خبرات الآخرين». ولو أننا عدنا إلى الطفل أو الرجل
البدائى، لاستطعنا أن نتحقق من أن الحياة الشخصية لدى كل منهما ليست حقيقة
أولية «فالإنسان يحيا أساسًا وبادئ ذى بدء فى الآخرين، لا فى ذاته، وهو يحيا فى
الجماعة أكثر مما يحيا فى فرديته الخاصة»[١].

ولا يرى شلر مانعًا من أن يقول مع فولكلت Volkelt بأن ثمة «يقينًا عن
الأنت يسبق كل تجربة»؛ وهذا اليقين يعبر عن نفسه من خلال الإدراك المباشر
للخبرة. وحين أثار بعض الفلاسفة تلك المشكلة الميتافيزيقية التقليدية حول
إمكان معرفة غيرنا من الذوات، فإنهم كانوا يظنون أننا ندرك أنفسنا فقط، وأن
كل ما يمكننا أن ندركه من الآخر إنما هو أدخل فى باب الظن أو الاحتمال. ولكن
ربما كان الأدنى إلى الصواب ـــ فيما يقول شلر ـــ أن نعترف مع نيتشة بأن معرفة
الذات قد كانت دائمًا أبدًا أصعب ضرب من ضروب المعرفة، حتى لقد يصح أن
نقول إن كلا منا هو ـــ من الناحية العرفانية ـــ أبعد الناس عن ذاته! وحسبنا أن
نعمد إلى وصف العلاقات المتبادلة بين الأشخاص، لكى نتحقق من أن التعاطف
أو المشاركة الوجدانية Mitgefûhl تحقق بيننا وبين الغير اتصالا مباشرًا. فهنالك
وحدة قائمة بينى وبين الآخر منذ البداية، وهذه الوحدة سابقة على وحدة ذاتى
نفسها. **والتعاطف** ظاهرة نفسية هامة لا يمكن ردها إلى عمليات ذهنية
كالاستنباط، أو الاستدلال، أو البرهان العقلى، بل لا بد من اعتبارها فعلا أوليا
بدائيا من أفعال الوجدان أو العاطفة. وشلر يميز التعاطف من العدوى الوجدانية
فيقول إن التعاطف فعل يشارك بمقتضاه الشخص فى آلام شخص آخر أو
مسراته، دون أن يتقمص شخصية الإنسان الذى يتعاطف معه، فى حين أن
العدوى الوجدانية حالة نفسانية تغمرنا بضرب من الانفعال الجماعى، كأن
يسرى بين أفراد الجمهور (مثلا) ضرب من الفزع العام أو إحساس شامل

(١) **Ibid., pp. 359 – 360**

بالغبطة أو ما إلى ذلك.. ولكن شلر يعود فيقسم التعاطف نفسه إلى ثلاثة أنواع:

(١) تعاطف يتم عن طريق «التأثر الوجدانى» المشترك، كأن يكون الوالدان بإزاء جثة طفلهما الميت، فيشعران بنفس الألم شعورًا مشتركا. وفى هذه الحالة لا يكون لدى كل من الأب والأم ألم منفصل، بل حالة مشتركة من الألم يستشعرانها سويا وفى وقت واحد.

(٢) تعاطف يتم عن طريق المشاركة فى ألم الآخر أو سروره بوصفه ألمه هو أو سروره هو. وهنا نكون بإزاء أصداء وجدانية تتواصل من خلالها المشاعر، دون أن يفقد كل منها استقلاله الذاتى.

(٣) وأخيرًا يتحدث شلر عن تفاهم وجدانى يستطيع المرء عن طريقه أن يفهم مثلا قلق شخص ينتحر، دون أن يستشعر هو نفسه ما يشبه هذا القلق. فنحن هنا بإزاء تعاطف يقوم على الفهم: Nachfûhlen[١].

نظرية شلر فى الحب

ولا يقتصر شلر على تحليل «فنومنولوچية التعاطف»، بل هو يقدم لنا أيضًا دراسة عميقة لـ «فنومنولوجية الحب» هى فى الحقيقة بمثابة تكملة ضرورية لنظريته فى القيم. والحب — مثله فى ذلك كمثل التعاطف — يتجه أولا وبالذات نحو الشخص، وهو يسعى فى الوقت نفسه نحو المحافظة على الشخصية الفردية للعضوين اللذين يجمع بينهما. ولكن الفارق بين الحب والتعاطف أن من شأن الحب دائمًا أن يدرك القيمة الإيجابية للشخص المحبوب، حتى إذا كان هذا الشخص لم يستطع بعد أن يحقق ماهيته. فالحب هو الذى يعمل على انبثاق القيمة العليا للموضوع الذى يتجه نحوه، بحيث يبدو أن هذه القيمة «تنبعث» من الموضوع المحبوب نفسه، وكأن الحب يكشف (بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة) القيم

---

(١) يجد القارئ فى كتابنا « مشكلة الحب » ، دار الآداب ، ١٩٦٤ ، عرضًا مسهبًا لنظرية شلر فى التعاطف ، فليرجع إليه إذن للحصول على المزيد من التفصيلات (الفصل الثالث : التعاطف) .

الذاتية الخاصة للشخص المحبوب وإذا كان المثل السائر قد درج على القول بأن الحب أعمى، فإن شلر يقرر — على العكس من ذلك — أن المحب أقدر من غيره على رؤية كل قيم المحبوب، لأن الحب يزود صاحبه بنصاعة هائلة وقدرة عجيبة على رؤية كل ما هو واقع وراء نطاق البصر. والحق، أن الحب ليس مجرد عاطفة، كما أنه لا يمكن أن يعد مجرد فعل من أفعال النزوع، فضلا عن أنه لا يفترض أى حكم من الأحكام، بل هو حركة كشفية تقييمية قد تتجه نحو « الذات » كما تتجه نحو «الآخر». وهنا يحاول شلر أن يظهرنا على الأخطاء العديدة التى وقعت فيها نظريات الحب المختلفة فى القرن التاسع عشر، فيبين لنا خطأ النظرية التى وجدت بين «الحب» و«الإيثار»، وكأن «الآخر» وحده هو الذى يمكن أن يكون موضوعًا للحب، بوصفه «آخر»، كما يكشف لنا عن خطأ القائلين بأن الإنسانية هى الموضوع الأوحد للحب، وكأن فى الإمكان أن يكون موضوع الحب شيئًا مجردًا.. إلخ. وإذا كان بعض الفلاسفة قد أحالوا الحب إلى دافع أخلاقى يحدد بصاحبه إلى الأخذ بين الآخرين أو العمل على إصلاح نفوس الآخرين، فإن شلر يقرر أن هذه «السمة» قد تكون نتيجة من نتائج الحب، ولكنها لا تمثل الدعامة التى تستند إليها ماهية الحب.. وشلر يحاول أن يثبت لنا (عن طريق ضرب من التحليل العميق الدقيق) أن «الإيثار» وغيره من الأشكال المماثلة التى تتسم بها العقلية الحديثة، تستند إلى دعامة من «الذحل» أو «الضغينة المكبوتة»، وبالتالى إلى نوع من «الكراهية» للقيم العليا، إن لم نقل لله نفسه. ولا غرو، فإن الشعور بالحسد أو الغيرة، نحو أولئك الذين بلغوا مستوى القيم العليا، هو الذى ولد تلك المثل العليا القائلة بالمساواة المطلقة، فى حين أن أمثال هذه المبادئ قد تنطوى فى بعض الأحيان على إنكار تام للحب. والواقع أن الحب الحقيقى — مثله فى ذلك كمثل الكراهية الحقيقية — لا بد من أن يتجه نحو «الشخص»، لا نحو «القيمة» من حيث هى كذلك. وشلر يمضى إلى حد أبعد من ذلك فيقول إننا لا نستطيع أن نتجه بحبنا، حتى ولا نحو «الخير». وآية ذلك أن الحب لا ينصب إلا على «شخص» يكون بمثابة «الحقيقة العينية» التى تتجسدها قيمة فعلية أو ضمنية

ولو أننا حللنا الحب الموجه نحو شخص ما من الأشخاص، لوجدنا أن مجموع «القيم» التي يمتلكها الشخص المحبوب لا يساوى من قريب أو بعيد مقدار الحب الذى نختصه به. ومعنى هذا أنه لا بد من أن يظل هناك «**شيء زائد**» لا نكاد نجد له أساسًا فى صميم الموقف الذى نحن بإزائه، وهذا الشيء الزائد، أو هذه الحقيقة الفائضة، بوصفها الشخصية العينية للمحبوب، إنما هى الموضوع الحقيقى للحب. ولكن الحب أيضًا حركة تضمن للموجود الفردى الذى يحمل بعض القيم، الوصول إلى أعلى قيمة من القيم التى هو ميسر لها بحكم استعداده المثالى. وحين يرمى الحب إلى التسامى بالمحبوب، فإنه يتسامى فى الوقت نفسه بالمحب. والحب الواعى هو أشبه ما يكون بالمثال المبدع الذى يستطيع بفعل بسيط أو حركة بسيطة (ودون حاجة إلى أية معرفة تجريبية أو استقرائية) أن يدرك عن طريق البصر تلك الخطوط التى ترسم أمامه الماهية أو القيمة. ولهذا يقرر شلر أن التقدم الأخلاقى — إن لم نقل التقدم الأكسيولوچى بوجه عام — رهن دائمًا ببعض النماذج الشخصية الاجتماعية، كالعبقرى أو البطل أو القديس.

وأخيرًا يحدثنا شلر عن أعلى صورة من صور الحب — مع العلم بأن الحب عنده يتجه دائمًا نحو الأشخاص الروحية الفردية — فيتوقف عند حب الله، بوصفه تلك الشخصية اللامتناهية التى لا بد لنا من أن نقاسمها حبها للعالم: Amare mundum in Deo. وهنا يبدو الله — فى كل فلسفة شلر — بمثابة المركز الأسمى للحب، خصوصًا وأن الله هو الذى يهب الشخص البشرى كل ما من شأنه أن يدعم حبه. وهكذا نرى أن نظرية شلر فى الحب وثيقة الصلة بنظريته الأكسيولوچية فى التقسيم التدرجى للقيم، كما أنها لا تكاد تنفصل فى الوقت نفسه عن فلسفته فى الدين.

الإنسان والله فى فلسفة شلر

ولا يتسع المقام للإفاضة فى شرح أصول فلسفة شلر فى الدين، ولكن حسبنا أن نقول إن هذه الفلسفة قد استهدفت لتحول كبير منذ دراساته الأولى فى فلسفة

القيم الدينية حتى كتابه الأخير عن «مكانة الإنسان فى العالم». وقد لاحظ بعض النقاد أن المشكلات الفلسفية الثلاث التى دارت حولها معظم تأملات شلر هى: نظام الكون، ومكانة الإنسان، ومشكلة الله، وإن كانت هذه المشكلات الثلاث وثيقة الصلة بعضها بالبعض، فضلا عن أن من شأنها أن يكمل بعضها البعض الآخر. وهذا ما حدا بشلر نفسه إلى القول بأن «الشعور بالعالم، والشعور بالذات، والشعور بالله، إنما تكون وحدة بنائية لا تنفصم عراها قط»(١).

ولا بد لنا أولا من أن نقول كلمة سريعة عن نظرة شلر إلى الإنسان. وهنا نجد أن لكلمة «إنسان» فى نظر شلر معنى مزدوجًا. فالإنسان أولا — من حيث هو مخلوق طبيعى — يمثل ركنًا صغيرًا من أركان العالم، إن لم نقل مأزقًا تورطت فيه الحياة، فهو بمثابة «وحدة» فريدة فى نوعها، لا تكاد تكف عن التطور. وليس فى الإمكان انتزاع مثل هذا المخلوق من العالم الحيوانى: فقد كان حيوانًا، وهو ما يزال حيوانًا، وسيظل حيوانًا إلى أبد الآبدين. وليس لإنسانية هذا المخلوق الطبيعى أية وحدة، ولا أية عظمة. وشلر يرى فى عبادة الإنسانية — بوصفها «الكائن العظيم» — لدى أوجست كونت، ضربًا من الازدراء الذى ما بعده ازدراء! ولكن للإنسان أيضًا معنى آخر: فإن الإنسان موجود روحى متدين، أو هو موجود مؤمن يصلى، أو هو الباحث عن الله Der Gottsucher؛ ومن ثم فإن الإنسان صورة متناهية حية لله، أو نقطة انفجار لصورة جديدة من صور المعنى والقيمة والفاعلية؛ صورة أسمى من كل وجود طبيعى، لأنها قد اتخذت طابع «الشخص».

والإنسان — فى نظر شلر — يملك خبرة دينية أصيلة لا سبيل إلى إرجاعها إلى أى شىء آخر، نظرًا لأن «العنصر الإلـٰهى» يمثل معطى من المعطيات الأولية للوعى البشرى. وربما كان فى وسعنا أن نحصر التعريفات الأساسية لماهية الألوهية فى العبارات التالية: الله هو الموجود القائم بذاته Ens a se؛ وهو الكائن

---

(١) Scheler : "**Situation de l'homme dans le monde**"., trad. franç. par Dupuy, pp. 115 – 116.

اللامتناهى، وهو الحقيقة الكلية، وهو «القداسة» بالذات. والإلـٰه الذى يقول به الدين إلـٰه حى، أو إلـٰه مشخص، إن لم نقل بأنه شخص الأشخاص. وأما إلـٰه «وحدة الوجود» فهو مجرد انعكاس أو صدى لإلـٰه «التوحيد». وإذا كان البعض قد أخذ على مذهب التأليه أنه مذهب «تشبيهى»، فإن شلر لا يرى فى هذا المأخذ سوى انتقاد سخيف باعث على السخرية، لأنه ليس الله هنا هو الذى يتصور على غرار الإنسان، بل العكس؛ والفكرة الوحيدة المعقولة التى يمكن أن نكونها لأنفسنا عن الإنسان إنما هى تلك التى نتصور فيها الإنسان على صورة الله (Théomorphisme). وشلر يرى أن من شأن كل عقل إما أن يؤمن بالله، أو أن يؤمن بأى وثن من الأوثان، بحيث إن الفيلسوف اللاأدرى نفسه إنما يؤمن بالعدم. و«الوحى» هو ما يقابل — من جانب الله — «الإيمان». وهذا هو السبب فى أن الدين والإيمان لا يمكن أن يكونا إلا «معطيين» من المعطيات التى يقدمها لنا الإلـٰه الشخصى (أو المشخص).

ثم ينتقل شلر إلى الميتافيزيقا فيقول إنها بطبيعتها افتراضية، وبالتالى فإنها لا تصلح ركيزة يستند إليها الدين. وليس إلـٰه الفلاسفة سوى مجرد دعامة متينة للعالم. وشلر يلاحظ أن أدلة وجود الله كانت تتمتع فى العصور الوسطى بقوة إقناع، فى حين أنها لم تعد كذلك فى عصرنا الحاضر، نظرًا لأننا لم نعد نملك تلك الخبرة الدينية الغنية التى كان يملكها أهل العصور الوسطى. ومع ذلك، فإن الميتافيزيقا هى المرحلة التمهيدية التى لا غنى عنها مطلقًا لكل معرفة دينية، وإن كان من شأن الدين بالضرورة أن يعاود تأويل أى تنسيق ميتافيزيقى للعالم. وشلر نفسه يقدم لنا مع ذلك دليلا جديدًا على وجود الله، فيقول إن كل معرفة لله هى فى الوقت نفسه معرفة بالله (أو عن طريق الله)، ولما كانت مثل هذه المعرفة موجودة (بوصفها فعلا دينيا)، فالله إذن موجود. وكما أن لكل عالم صغير (أو ميكروكوزم) شخصًا متناهيا يقابله، فإن لمجموع العالم الكبير (أو الماكروكوزم) شخصًا لا متناهيا يقابله، وما هذا الشخص اللامتناهى سوى الله نفسه.

بيد أن شلر قد عاد — فى المرحلة الأخيرة من مراحل حياته — فطلق العديد

من آرائه السابقة فى المشكلة الدينية، وكأنما هو قد تحول نهائيا عن الفلسفة التأليهية التى طالما دافع عنها، من أجل القول بضرب من «الألوهية» التى تكاد تشبه من بعض الوجوه ألوهية ألكسندر. والفكرة الرئيسية التى دارت حولها تأملات شلر فى هذه الفترة هى أن الدرجات العليا من الوجود أضعف من الدرجات الدنيا، وأن العناصر الأولية القوية فى الوجود إنما هى مراكز القوى العمياء عن شتى المثل والصور والأشكال، ألا وهى قوى العالم اللاعضوى بوصفها نقاط فعل أدنى لضغط أعمى. ويمضى شلر هنا إلى حد أبعد من ذلك فيقرر أنه لا بد لنا من رفض الحلين الميتافيزيقيين التقليديين لمشكلة صلة الإنسان بالله، ألا وهما النظرية السلبية التى ترد الإنسان إلى الأشكال الدنيا للوجود، بحيث تجعل من الروح — مثلا — نتاجًا لبعض الظواهر الفيزيائية — الكيماوية، والنظرية الكلاسيكية التى تنحدر أصولها إلى التقليد الأفلاطونى، وهى تلك النظرية التى تضفى على المثال أو الصورة قوة أصلية، وتجعل كل حقيقة واقعية متوقفة على إلـٰه أسمى هو روح محض. وعلى حين أن النظرية السلبية تتجاهل أصالة الروح وتميل إلى إنكارها، نجد أن النظرية الكلاسيكية تتناسى ضعف المثال وعجز الروح، ما دام من المستحيل على الروح أن تصبح فعالة اللهم إلا باستخدامها لطاقة الأشكال الدنيا للوجود. ومن هنا فإن شلر يرى نفسه مضطرًا إلى التخلى عن المذهب التأليهى التقليدى، من أجل وضع نظرية جديدة تقول بألوهية لا تكف عن الصيرورة. والملاحظ فى هذه النظرية الجديدة أن الإنسان نفسه قد أصبح هو مركز العالم أو المحل الأوحد الذى يدرك فيه الله ذاته ويحقق ذاته. وشلر يذكرنا هنا بالفكرة القديمة التى طالما نادى بها كل من اسبينوزا وهيجل، ألا وهى الفكرة القائلة بأن الموجود الأصلى يشعر بذاتـه من خلال الإنسان، أو فى الإنسان، عبر ذلك الفعل الذى بمقتضاه يرى الإنسان نفسه وقد أصبح مدعمًا فى صميم الوجود الإلـٰهى(١). وهكذا نرى أن الخاتمة التى انتهى إليها تطور شلر الروحى قد اقتربت به من فكرة «الظهور المتبادل للإنسان والله»، وكأنما هو قد

(١) Scheler : "Situation de l'homme dans le Monde", p. 116.

شاء أن يقدم لنا منظورًا ميتافيزيقيًا جديدًا يوحد فيه بين تيارين متعارضين فى العادة من تيارات الفلسفة، ألا وهما التيار القائل بوحدة الوجود (بأوسع معنى من معانى هذه الكلمة)، والتيار الآخر القائل بالنزعة الشخصانية. وبعد أن كان شلر قد ظل متمسكا أمدًا طويلا من الزمن بفكرة المشاهدة السلبية للنظام الأفلاطونى المتكون من الماهيات والقيم، تراه فى نهاية حياته يتجه نحو الاعتراف بأن «الروح» فى حالة صيرورة وتحقق، وأن هذا الترقى الروحى يتجلى فى تاريخ الروح الإنسانية، كما يتجلى فى تطور الحياة الكلية..(١)

نظرة عامة إلى فلسفة شلر فى جملتها

بعد هذه العجالة القصيرة التى استعرضنا فيها الخطوط الرئيسية لفلسفة شلر فى مراحلها المختلفة، قد يحق لنا أن نقول إن ماكس شلر لم يكن مجرد باحث فنومنولوجى يريد أن يرسى القيم على قواعد متينة، بل لقد كان أيضًا — على حد تعبير تلميذه لاندسبرج — قوة حية كبيرة تنشد فى العالم ضربًا من النظام، حتى لا تفنى فى طوايا العماء! ولعل هذا هو السبب فى أن نزعة شلر الشخصانية التى كانت تقوم على التنظيم الطبقى للقيم، قد انتهت فى خاتمة المطاف إلى «ميتافيزيقا تأملية» تبحث فى مركز الشخص البشرى داخل نظام العالم. ومن هنا فقد جعل منه البعض همزة الوصل بين «الفنومنولوجيا» و«فلسفة الوجود»، خصوصًا وأنه قد أكد فى أكثر من مرحلة من مراحل تطوره الروحى استحالة النظر إلى الشخص البشرى على أنه مجرد «موضوع»، فضلا عن أنه قد سبق هيدجر نفسه إلى اعتبار الموجود البشرى مجرد «موجود فى العالم». وربما كان هذا هو السر فى حرص هيدجر على الإشارة إلى فنومنولوجيا ماكس شلر، كما يظهر من كتاب هيدجر «الوجود والزمان». والواقع أن شلر — كما قال هيدجر — لم ينطلق من المعرفة بوصفها عيانًا أو تمثلا، بل هو قد انطلق من الحياة الوجدانية. وقد وجه انتباه

(١) Ibid., p. 389.); ("Tableau de la Philosophie contemporaine", p. 389.)

الباحثين إلى أهمية العديد من الظواهر الوجدانية، مثل التعاطف، والحب، والكراهية، والخجل، والحياء.. إلخ. ولكنه لم يجعل من هذه الظواهر مجرد «موضوعات» للمعرفة، بل هو قد تساءل كيف يمكن أن تكمن فى هذه الظواهر أصول المعرفة نفسها. وهيدجر يلاحظ أن شلر قد استمد الكثير من التأثيرات الروحية من كل من أوغسطين وبسكال، فاستطاع أن يوجه الإشكال الفلسفى نحو العلاقات التأسيسية القائمة بين أفعال «التمثل» أو «التصور»، وأفعال «الاهتمام» أو «التأثر الوجدانى». وربما كان من بعض أفضال شلر على الفكر المعاصر أنه لم يتخذ نقطة انطلاقه من الذات الفردية (أو الانعزالية)، بل هو قد وجه انتباه الميتافيزيقا نحو ضرورة الإفادة من التحليلات الفنومنولوچية لمشكلة علاقة الأنا بالآخر. هذا إلى أن شلر لم يغفل الإشكال الأخلاقى، بل هو قد حرص على الكشف عن طابع «القيمة» الذى لا يكاد ينفصل عن وجود «الإنسان». وإذا كان ثمة مأخذ يأخذه هيدجر على شلر فهو أنه قد ترك «الأسس الأونطولوچية» لفلسفته فى الظلام، دون أن يحاول إلقاء أى أضواء على الأصول الأولى لمذهبه الفنومنولوچى. ولكن هيدجر يعترف بأن شلر قد حاول فى أعماله الفلسفية المتأخرة الوقوف على الدلالة الحقيقية للإنسان فى العالم، كما اهتم فى الوقت نفسه بتحويل القضايا الكبرى للفلسفة إلى مجال الأنثروبولوچيا الفلسفية. ولعل هذا ما حدا بهيدجر إلى الاهتمام بالمساهمة فى نشر بعض أعمال شلر الفلسفية التى تركها بعد وفاته وكانت معظم هذه الأعمال — فى ذلك الوقت — مخطوطات لم تكن قد رأت النور بعد. ولكن هيدجر قد أراد أن يحيل تأملات شلر المتفرقة، وأنظاره العقلية التى ظلت منحصرة فى نطاق الإمكانيات الميتافيزيقية التقليدية، إلى بحث فنومنولوچى ينصب على «الأونطولوچيا»، ويهتم بالكشف عن علاقة مشكلة الإنسان بمشكلة الوجود[١]. وهذا ما سنحاول الوقوف عليه فى دراستنا التالية لفلسفة الوجود عند هيدجر، بوصفها «فلسفة أونطولوچية» قد أرادت أن تتخطى كل نزعة أنثروبولوچية.

---

(١) Otto Pöggeler : "**La Pensée de Martin Heidegger.**" trad. franç. par Marianna Simon, Aubier, 1967, pp. 103 – 104.

الباب السابع الفلسفة الأونطولوچية

الفصل الخامس عشر مارتن هيدجر

بين الفلسفة الأونطولوچية والفلسفة الوجودية

لم يعد مارتن هيدجر غريبا على قراء العربية، فقد حظيت فلسفته باهتمام الكثير من الباحثين العرب، كما ترجمت أخيرًا إلى لغة الضاد بعض أبحاثه الفلسفية الهامة مثل: «ما الفلسفة؟»، و«ما الميتافيزيقا؟» و«هيلدرلن وماهية الشعر» وعلى الرغم من أن كتاب «الوجود والزمان» قد بقى حتى الآن أكبر عمل فلسفى opus magnum سجله يراع الفيلسوف الألمانى العظيم، فإن من المؤكد أن الكثير من الرسائل الصغيرة التى نشرها هيدجر من بعد قد أسهمت فى إزالة ما أحاط بفلسفته من لبس. وربما كان فى استطاعتنا أن نقول إن مارتن هيدجر — من بين جميع الفلاسفة المعاصرين — أكثرهم عمقا، وأشدهم أصالة. ومع ذلك، فقد تعرضت فلسفته لهجمات شديدة، كما استهدفت للكثير من التحريف والتشويه وسوء الفهم. وهكذا اتهم هيدجر بأنه نبى العاطفية، وداعية «النزعة العدمية» وعدو المنطق والعلم، فى حين أن الشغل الشاغل لتفكير هيدجر قد بقى دائما أبدا هو «مشكلة الحقيقة». وعلى حين أن معظم مؤلفات هيدجر قد اتسمت بصرامة التفكير، ودقة التعبير، والاقتصاد فى القول، فقد زعم البعض أن فى فلسفته ضعفًا فى البناء المنطقى، وغموضًا فى طريقة العرض، والتواء فى أساليب التعبير. ونحن لا ننكر أن فى كتابات هيدجر الكثير من المصطلحات الفلسفية والدقيقة، كما أننا نجده ينحت ألفاظًا جديدة يستمدها من أصول ألمانية معروفة، ولكننا نميل إلى الظن بأن «الغموض» الذى يتحدث عنه خصومه إنما يرجع أولا وبالذات إلى سوء الترجمة، بحيث إن قراءة الأصل الألمانى كثيرًا ما تكون كافية لتبديد مثل هذا «الغموض» المزعوم. ولو قورن هيدجر بفيلسوفين ألمانيين آخرين مثل كانت

هيجل، لبدت لنا فلسفته أشد وضوحًا، وأكثر سهولة. ولعل هذا ما عناه أحد لباحثين المعاصرين (من بين فلاسفة الأنجلو ـــ ساكسون أنفسهم) حينما كتب يقول: «إننا عندما نقرأ هيجل، فكثيرًا ما نجد أنفسنا بإزاء متاهات لا نهاية لها من العبارات، حتى إننا لنشعر بأن الفيلسوف يتعمد الغموض تعمدًا. وأما عندما نقرأ هيدجر، فإننا لا نشعر على الإطلاق بمثل هذا الشعور: لأننا نراه يسعى جاهدًا فى سبيل نقل أفكاره إلينا، مع تمكنه فى الوقت نفسه من وسائطه الخاصة فى التعبير. والأدنى إلى الصواب أن يقال إن المشقة التى يلقاها القارئ فى قراءة هيدجر إنما ترجع إلى غموض المواضيع التى يحاول هيدجر امتلاك ناصيتها»(١).

بيد أن بعضًا من دعاة الوضعية المنطقية ـــ وعلى رأسهم كارناب ـــ قد حاولوا الانتقاص من قدر هيدجر، بحجة أن كل ما كتبه الفيلسوف الألمانى الكبير لا يخرج عن كونه مجموعة هائلة من المفارقات اللفظية التى لا تعنى شيئا. وهؤلاء قد وجدوا فى كتاب «الوجود والزمان»، وفى تصور هيدجر للعدم على نحو ما عرضه فى رسالته: «ما الميتافيزيقا؟»، مادة خصبة لتأييد حملاتهم ضد الميتافيزيقا، واتهامهم للميتافيزيقيين بأنهم يستعملون ألفاظًا فارغة من كل مضمون! وهذا ما حاول كارناب أن يثبته فى رسالة صغيرة له، تصدى فيها لنقد فلسفة هيدجر فى «العدم»، محاولا أن يبين لنا أنها لا تنطوى إلا على تصورات عقيمة خالية من كل معنى، أو قضايا زائفة لا تمت إلى القضايا المنطقية المفهومة بأدنى سبب! وليس من العسير على فلاسفة الوضعية المنطقية أن يثبتوا «لغو» الفلسفة الميتافيزيقية التى قدمها لنا هيدجر، فإن من المسلم به عندهم أن كل ما لا يمكن التعبير عنه بوضوح وتمايز إنما هو لغو فارغ لا يستحق الصياغة أصلا! ولكن من المؤكد فى تجربتنا العادية «مناطق غامضة»، تستحق اهتمام الفيلسوف، ومجاهل مظلمة تستلزم من الباحث الكثير من العناء. وقد أخذ هيدجر على عاتقه أن يغوص فى طيات هذه المنطقة المجهولة من مناطق خبرتنا

(١) W. Barrett : "**Philosophy in the Twentieth Century.**", N – Y., Random House, vol. III, 1962, Introduction, pp. 152 – 153.

البشرية، فليس بدعًا أن نراه يجد نفسه مضطرا إلى اصطناع ألفاظ جديدة (غير تلك التى درجنا على استعمالها فى حياتنا العادية) من أجل التعبير عن تلك العوالم الجديدة التى ارتادها فى مخاطرته الفلسفية الهائلة!.

وإذا كان الرأى العام قد دأب على وضع اسم هيدجر على قائمة فلاسفة الوجود، فإن هيدجر نفسه قد أعلن أكثر من مرة أنه ليس فيلسوفًا وجوديًا! ومهما كان من أمر تأثر هيدجر بكير كجارد (أبى الوجودية الحديثة)، فإن من المؤكد أن كل جهد هيدجر قد اتجه نحو «علم الوجود»، على العكس مما فعل الفيلسوف الدانمركى المعروف. ولعل هذا هو السبب فى أن باحثًا فرنسيا ممتازًا مثل كواريه Koyré قد كرس عدة بحوث نشرها على صفحات مجلة «النقد» Critique الفرنسية، للحديث عن «نزعة هيدجر المعادية للوجودية»: L' anti - existentialisme. وليس من شك عندنا فى أن ثمة خلافات جوهرية بين هيدجر وسارتر هى التى حدت بمؤلف «الوجود والزمان» إلى رفض «الوجودية» على نحو ما عبر عنها صاحب كتاب «الوجود والعدم». ولكننا لو أدخلنا فى اعتبارنا «المنهج الفنومنولوجى» الذى اصطنعه كل منهما، ولو تذكرنا أن سارتر نفسه قد قصد إلى إقامة مذهب أونطولوجى، لكان فى وسعنا أن نقول إن لمؤرخ الفلسفة بعض العذر فى إلحاق هيدجر بزمرة فلاسفة الوجود، وعلى الرغم من أن هيدجر قد صرح فى مناسبات عديدة بأن فلسفته لا تدور حول «الإنسان»، وإنما هى تدور حول «الكينونة» أو «الوجود العام»، إلا أن من المؤكد أن الكثير من فصول كتابه المسمى باسم «الوجود والزمان»، قد انصبت على دراسة البيانات العامة للوجود البشرى. فإذا أضفنا إلى هذا كله تأثير هيدجر البالغ على الفلاسفة الوجوديين — وفى مقدمتهم سارتر — أمكننا أن نفهم السر فى تمسك مؤرخى الفلسفة بوضع اسمه على قائمة «فلاسفة الوجود». وسيكون علينا أن نفصل فى هذا الخلاف، على ضوء تحليلنا لمضمون فلسفة هيدجر فى «الوجود والزمان»..

هيدجر فى حياته

ولد مارتن هيدجر بقرية مسكرش Messkirch (بالغابة السوداء) عام ١٨٨٩. وقد نشأ الفيلسوف الألمانى من أسرة مسيحية تنتسب إلى الكنيسة الكاثوليكية الرومانية، وكان والداه يريدان أن يلحقاه بسلك الكهنوت، ولكنه لم يرد لنفسه الاستمرار فى تعلم اللاهوت. ومع ذلك فقد تشبع هيدجر منذ صباه بتعاليم القديس توما الأكوينى، فضلا عن أنه قد اهتم فى شبابه بدراسة الفلسفة المدرسية. وقد تلقى هيدجر أول تعليم فلسفى له على يد اثنين من أشهر رجالات المدرسة الكانتية الجديدة، ألا وهما فندلباند Windelband وريكرت Rickert. وقد أفاد هيدجر من هذه المدرسة درسين هامين: أولهما ضرورة التمييز بين «علوم الطبيعة» القائمة على «التفسير» و«علوم الروح» القائمة على «الفهم»، وثانيهما أهمية دراسة تاريخ الفلسفة الأوروبية منذ عهد الفلاسفة السابقين على سقراط حتى يومنا هذا، مع العناية بمناقشة المشكلات الأساسية الكبرى للفلسفة بوصفها مشكلات جوهرية خالدة، ولم يلبث هيدجر أن التحق بجامعة فريبورج Freiburg فدرس على يد هوسرل (زعيم الحركة الفنومنولوچية)، وأعد تحت إشرافه رسالة للدكتوراه عن نظرية المقولات والمعنى عند دونس سكوت Duns scot (سنة ١٩١٦) وشرع هيدجر يهتم منذ ذلك الحين بتعمق التراث الفلسفى القديم، وتمحيص نصوص الفلاسفة الكلاسيكيين، فاستطاع أن يقيم بينه وبين فلاسفة الماضى ضربا من «الحوار» الشيق، وتمكن إلى حد غير قليل من الربط بين مشكلات فلاسفة العصر الحاضر ومشكلات الفلاسفة الأقدمين.

ولقد لقيت محاضرات هيدجر فى مدينة فريبورج نجاحا منقطع النظير، فأقبل الناس على الاستماع إلى آرائه الفلسفية العميقة، وذاع صيته فى الأوساط الفلسفية باعتباره مفكرًا أصيلا. ولم يلبث هيدجر أن عين أستاذًا للفلسفة بجامعة ماربورج Marburg سنة ١٩٢٣، فعكف منذ ذلك الحين على تعمق مشكلة الوجود، واهتم بالكثير من المسائل الميتافيزيقية الأخرى، إلى أن تمكن عام ١٩٢٧ من

إصدار الجزء الأول من كتابه الضخم المسمى باسم « الوجود والزمان » Sein und zeit ، وهو الكتاب الذى لم يصدر له حتى الآن أى جزء آخر ! ولا تنحصر أهمية هذا الكتاب فى أصالة الطريقة التى عالج بها هيدجر مشكلات الفلسفة الأساسية فحسب ، وإنما تتجلى أهميته أيضًا فى المفاهيم الجديدة التى كشفت عنها دراسة هيدجر الأونطولوجية لمقومات الوجود الإنسانى . ومن هنا فإن نجاح هذا المؤلف لم يقف عند حد الأوساط الفلسفية فحسب ، بل هو قد انتقل أيضًا إلى جمهور المثقفين بصفة عامة . وهكذا أصبح ظهور كتاب « الوجود والزمان » بمثابة حدث هام فى تاريخ الفكر الفلسفى المعاصر ، لا فى ألمانيا وحدها ، وإنما فى العالم أجمع .

وحينما بلغ هوسرل سن التقاعد ، خلفه هيدجر أستاذًا للفلسفة بجامعة فريبورج ، عام ١٩٢٩ . وقد ظهرت له فى ذلك العام ثلاثة أبحاث قيمة ، أولها كتابه المشهور : « كانت ومشكلة ما بعد الطبيعة » ، وهو الكتاب الذى قدم لنا فيه تأويلا جديدًا لمؤلف كانت المعروف : « نقد العقل الخالص » ، فجعل من قوة « المخيلة » الدعامة الأساسية للمعرفة ، وقدمها على كل من الحدس والفهم . وقد أحدث هذا الكتاب دويا كبيرًا فى الأوساط الفلسفية ، وإن كان البعض قد أخذ عليه أنه يميل إلى تفسير فلسفة كانت فى ضوء اهتمامات هيدجر الأونطولوجية نفسها ! وأما الدراسة الثانية التى ظهرت لهيدجر فى العام نفسه فهى : « ما تعيه العلة » ، وهى عبارة عن دراسة قدمها هيدجر (مع غيره من تلاميذ هوسرل) إلى أستاذه هوسرل ، بمناسبة بلوغه سن التقاعد (وكان قد بلغ السبعين من عمره) . وقد اهتم هيدجر فى هذه الدراسة بفحص مشكلة « التعالى » أو « المفارقة » transcendence ، كما عنى بدراسة طبيعة « العلة » ، وتحليل مفهوم « العالم » ، والكشف عن الدعامة التى يقوم عليها الموجود الزمانى .. إلخ . وكذلك نشر هيدجر فى العام نفسه رسالة بعنوان : « ما الميتافيزيقا ؟ » كانت عبارة عن محاضرة الافتتاح التى ألقاها بجامعة فريبورج فى ٢٤ يولية سنة ١٩٢٩ ، بمناسبة تعيينه أستاذًا بها خلفًا لهوسرل . وقد تضمنت هذه الرسالة تساؤلا عن العدم ، وشرحا لمفهوم القلق ، وبيانا لصلة العدم بالسلب ، ودفاعا غير مباشر عن الميتافيزيقا .

وحينما استولى النازيون على مقاليد الحكم فى ألمانيا، عين هيدجر مديرًا لجامعة فريبورج سنة ١٩٣٣، وألقى خطابا بهذه المناسبة عن «وضع الجامعات الألمانية»، ولكنه لم يلبث أن استقال من منصبه عام ١٩٣٤، أى بعد عام واحد أو أقل! وقد اعتبره الحلفاء من أعوان النازية، فمنعوه من التدريس بالجامعات الألمانية بعد انتهاء الحرب، ولكن كتاباته قد لقيت مع ذلك اهتماما كبيرًا من جانب المشتغلين بالفلسفة فى ألمانيا، حتى لقد زاد تأثيره على طلاب الفلسفة فى ألمانيا عما كان فى عهد هتلر.

وقد ظهر فى تفكير هيدجر منذ عام ١٩٣٦ اتجاه جديد تجلى فى رسالته المسماة باسم «هيلدرلن وماهية الشعر». ولم يقتصر هيدجر فى هذا البحث على تحليل ماهية الشعر، وفهم ماهية اللغة ابتداء من ماهية الشعر، بل هو قد حاول أيضًا أن يكشف لنا عن الأنظار الفلسفية العميقة التى تنطوى عليها تأملات الشعراء. وقد بلغ من إعجاب هيدجر بالشاعر الألمانى الرومانتيكى هيلدرلن أنه اهتم بتحليل بعض قصائده، فكتب تعليقات على ثلاث من قصائده ظهرت على التعاقب عام ١٩٤١، وعام ١٩٤٢، وعام ١٩٤٤.

وأما عن الكتب الفلسفية التى ظهرت لهيدجر فى تلك الفترة، فربما كان من أهمها دراسة لـ «نظرية أفلاطون فى الحقيقة» (سنة ١٩٤٢)، ورسالته فى «ماهية الحقيقة» (سنة ١٩٤٣). وقد اهتم الباحثون — على وجه الخصوص — بنظرية هيدجر فى الحقيقة، نظرًا لأنهم قد وجدوا فيها محور ارتكاز لكل تأملات هيدجر الفلسفية، فضلا عن أنهم قد لاحظوا أن هيدجر قد فسر فيها الحقيقة تفسيرًا وجوديًا أصيلا بوصفها تفتحا للوجود. وقد ظهرت لهيدجر أيضًا «رسالة فى النزعة الإنسانية» (سنة ١٩٤٧) أجاب فيها عن بعض الأسئلة التى كان قد وجهها إليه الباحث الفرنسى چان بوفريه (Jean Beaufret)، وهى تنطوى على توضيحات هامة لبعض المصطلحات والمفاهيم التى استخدمها هيدجر، خصوصًا فى مؤلفه الشهير «الوجود والزمان». ولهيدجر أيضًا كتاب آخر بعنوان «مدخل إلى الميتافيزيقا» يتضمن المحاضرات التى كان قد ألقاها بجامعة فريبورج فى

الفصل الدراسى الثانى لعام ١٩٣٥ . وله أيضًا بحث صغير بعنوان «ما الفلسفة؟»، وكان محاضرة ألقاها هيدجر عام ١٩٥٥ بشمال فرنسا، ثم نشرت عام ١٩٥٦، وظهرت لها ترجمة فرنسية على يد بوفريه عام ١٩٥٧ . ومن مؤلفات هيدجر المتأخرة كتابه الموسوم باسم «متاهات» Holzwege الذى ظهر أولا باللغة الألمانية عام ١٩٥٠، ثم ترجم إلى الفرنسية عام ١٩٦٢ . ولهذا الكتاب أهمية خاصة، فإننا نجد فيه الدراسة الوحيدة المعروفة لهيدجر عن «الأصل فى العمل الفنى»، كما نجد فيه أبحاثًا أخرى عن عصر التصورات الكونية، ومفهوم التجربة عند هيجل، وكلمة نيتشة المعروفة «الله قد مات»، ومبررات وجود الشعراء، ومقالة أنكسيمندر.. إلخ. وكذلك نشرت لهيدجر مجموعة من المقالات بعنوان: «ما الذى نعنيه بالتفكير؟» كانت عبارة عن محاضرات ألقاها بجامعة فريبورج فى فصلين دراسيين متواليين عام ١٩٥١ و١٩٥٢ وقد ظهرت لهذه المحاضرات ترجمة فرنسية قام بها كل من بيكر Becker وجرانل Granel عام ١٩٥٩، وطبعت بالمطابع الجامعية لفرنسا.

وعلى الرغم من أن هيدجر قد بلغ اليوم من العمر حوالى تسع وسبعين سنة، إلا أنه لا زال يواصل نشاطه الفلسفى بروح شابة جديرة بالإعجاب. ولا زالت فلسفته موضع دراسة من جانب الكثير من الباحثين فى شتى بلاد العالم، وإن كان الفضل الأكبر فى التعريف بفلسفة هيدجر والعمل على ذيوعها إنما يرجع إلى بعض الباحثين الفرنسيين الذين اهتموا منذ زمن بعيد بنقل آرائه إلى الفرنسية، والتعليق عليها، والتوسع فى شرحها. وقد كان هنرى كوربان H Corbin فى مقدمة الباحثين الذين قدموا للقارئ الفرنسى ترجمة أمينة لبعض رسائل هيدجر، ومن بينها «ما الميتافيزيقا» وبعض فصول من كتاب «الوجود والزمان»، وبعض فصول من كتاب «كانت ومشكلة ما بعد الطبيعة». ورسالة «هيلدرلن وماهية الشعر» (سنة ١٩٣٧) ثم توالت بعد ذلك الترجمات الفرنسية حتى كادت تستوعب معظم ما ألفه هيدجر، كما ظهرت فى إنجلترا وأمريكا ترجمات أخرى لعدد غير قليل من رسائل هيدجر وكتاباته، نذكر من بينها ترجمة وليام كلوباك

وچين رايلد لمحاضرة «ما الفلسفة؟» ، وترجمة إدجار لونر Edgar Lehner «لرسالة فى النزعة الإنسانية»، .. إلخ. ولا زال الاهتمام جاريا على قدم وساق فى معظم أرجاء العالم بترجمة كتب هيدجر ورسائله.

هيدجر فى فلسفته

لقد أراد هيدجر بكتاب «الوجود والزمان» أن يكفل لعلم الوجود (أو الأونطولوچيا) دعامة متينة راسخة. ولئن كان هيدجر يريد أن يفهم «الوجود» بصفة عامة، إلا أنه يرى فى كينونة الموجود البشرى سبيلا مشروعًا لفهم حقيقة الوجود بوجه عام. ولما كان الفكر عنده ليس بمثابة علاقة تقوم بين ذات حرة لا زمانية وموضوع مجهول تحاول أن تنفذ إلى سره، فإننا نراه يقرر منذ البداية أننا لا نفهم الوجود إلا عن طريق وجودنا أو فى صميم كينونتنا. وبهذا المعنى يمكن القول بأن الأونطولوچيا هى وجودنا نفسه! وهيدجر يقرر هنا أن اليونان كانوا أول من اهتم بمشكلة الوجود، ولكن اهتمامهم بهذه المشكلة قد استحال فى خاتمة المطاف إلى مجرد دراسة للمقولات التى تفهم على نحوها الأشياء. فلم يركز فلاسفة اليونان اهتمامهم على «الوجود» بصفة عامة، بل هم قد انصرفوا إلى تحديد كيفيات «الموجود». وأما فى العصور الوسطى فقد اقترن عجز الفلاسفة المدرسيين عن التمييز بين «الموجود» و«الأشياء الموجودة» بميل مستمر نحو النظر إلى الإنسان على أنه «شىء»، أو «جوهر» يتمتع بكيفيات محددة مندمجة فى الزمان. ثم جاء الفلاسفة المحدثون فراحوا ينظرون إلى الشخص البشرى نظرة عقلية مجردة، وكأنما هو مجرد ذهن متعزل لا يحتك بالعالم إلا من خلال عملية المعرفة (التى هى عملية منفصلة). وهكذا اعتبر الفلاسفة المحدثون علاقة الذات بالموضوع علاقة جوهرية أساسية، ولم يهتموا بإثارة مشكلة الوجود، بل نظروا إلى «الوجود» على أنه مقولة منطقية أو محمول عادى، لعله أن يكون من أكثر المحمولات شكلية، وأشدها تجريدًا.

بيد أن «الوجود» — كما بين لنا أرسطو من قديم الزمان — ليس جنسا مجردًا،

فضلا عن أنه لا يمكن أن يعد مجرد «صفة» أو «محمول»، وإذن فلا بد لنا من أن نعاود إثارة مشكلة الوجود، لكى نبحثها من وجهة نظر الدراسة الفنومنولوچية التى تهيب بنا العودة إلى المعطيات ذاتها. ولكن على حين أن العلوم الجزئية كعلم الطبيعة، وعلم النفس، وعلم التاريخ قد قصرت اهتمامها على دراسة طائفة محددة من الموضوعات، ألا وهى الموجودات العينية الجزئية، نجد أن هيدجر يريد للفلسفة أن تستخلص المقومات الأونطولوچية للوجود الإنسانى بوصفه تلك «الكينونة» المتفتحة للوجود. ولما كان الإنسان هو الموجود الذى تنحصر كل ماهيته فى وجوده نفسه، فليس بدعًا أن تتخذ منه «الأونطولوچيا» نقطة ارتكاز لها، خصوصًا وأن كل التحديدات الأساسية للموجود البشرى إنما هى مجرد أساليب كينونة أو «أنحاء وجود»، ومعنى هذا أن الإنسان لا يهم الأونطولوچيا من حيث هو إنسان، بل من حيث هو ذلك الكائن الذى ينكشف من خلاله معنى الوجود. وإذن فليس يكفى أن نقول إن الإنسان هو الموجود الذى يفهم الوجود، بل لا بد من أن نضيف إلى ذلك أيضًا أن هذا الفهم الإنسانى للوجود هو نفسه وجود، بمعنى أنه ليس صفة أو نعتًا للإنسان، وإنما هو أسلوبه فى الكينونة. ولهذا يعزف هيدجر عن مفهوم «الوعى» أو «الشعور» كنقطة انطلاق لفلسفته، لكى يتخذ من «الكينونة» نفسها دعامة لفهم «الوعى» أو «الشعور»، فيمضى مباشرة إلى دراسة البناء الأونطولوجى للموجود البشرى.

الوجود فى العالم

يأخذ هيدجر عن أستاذه هوسرل فكرته عن «الإحالة»، على اعتبار أن الوعى هو دائمًا شعور بشىء، فنراه يأبى أن يتصور الوجود البشرى على أنه «ذاتية» مغلقة على نفسها، بل يتصوره على أنه موجه منذ البداية نحو العالم الخارجى. فالموجود البشرى حقيقة متفتحة على الوجود العام، وهو — بكل عواطفه وميوله ومقاصده — موجه نحو العالم الخارجى. والواقع أن «الوجود» لا ينكشف للإنسان على صورة «موضوع» يتأمله، بل هو ينكشف له من البداية على صورة

« توتر » يثير فى نفسه الاهتمام والهم . وهذا هو السبب فى أن الإنسان هو الموجود الوحيد الذى لا ينفصل وجوده عن الاهتمام بهذا الوجود ، والتساؤل عنه ، والقلق عليه.
وحينما يجعل هيدجر من «الوجود فى العالم» Sein - in-der - welt أول مقوم من مقومات الكينونة البشرية ، فإنه يعنى بذلك أن ما يميز الإنسان إنما هو أولا وقبل كل شيء انخراطه فى عالم يمثل مجال اهتمامه ولا يتصور هيدجر «العالم» على أنه جوهر متميز أو محل مكانى ، بل هو يتصوره على أنه بناء أونطولوجى للوجود البشرى باعتباره كائنا فى «وسط» أو «مجال» . وبينما كان ديكارت يريد أن يفسر معنى العالم بالتجاء إلى مفهوم المكان ، نجد هيدجر يقرر على العكس من ذلك أن مفهوم «العالم» هو الذى يحدد مفهوم «المكان».

وحينما يقول هيدجر إن الإنسان «موجود فى العالم» ، فإنه لا يعنى بذلك أنه موجود وجودًا مكانيا فى العالم ، على نحو ما يوجد الكرسى « فى » الغرفة ، أو على نحو ما يوجد عود الكبريت « فى » علبة الكبريت ! وإنما توجد بين الإنسان وبين العالم علاقة وثيقة أو رابطة عميقة تجعل من المستحيل علينا أن نتصور إنسانًا بدون عالم ، أو عالمًا بدون إنسان . والواقع أن العلاقة بين الإنسان والعالم ليست مجرد علاقة بين موجودين كائنين فى المكان ، أو مجرد صلة بين ذات وموضوع ، وإنما هى علاقة وجودية قوامها الشعور بالاهتمام . ومعنى هذا أن مجرد ارتباط الموجود البشرى بالعالم هو الذى يجعل منه موجودًا «مهمومًا» يحمل دائما عبء وجوده . وعلى حين أن فلاسفة مثل ديكارت أو كانت قد شكوا فى حقيقة وجود العالم الخارجى ، أو قد جعلوا من «فكرة العالم» فكرة رائعة لا مقابل لها فى الواقع التجريبى ، نجد هيدجر يقرر أن «الوجود فى العالم» (من حيث هو نسيج الوجود البشرى) إنما هو الأصل فى مفهوم «العالم» . وقد يتوهم الناس أن «العالم» هو مجموع المواضيع التى تشتمل عليها الحقيقة الخارجية ، ولكن من واجبنا — فيما يرى هيدجر — أن نفسر المواضيع بالعالم ، لا العكس . فليس من سبيل إلى إدراك أى موضوع أو تصوره ، اللهم إلا باعتباره منتسبًا أو منتميًا إلى العالم ، والعالم — بهذا المعنى — إنما هو ذلك «المجال» أو «الوسط» الذى نحن مندمجون فيه منذ البداية .

أما هذا «العالم» المحيط بنا. أو تلك «البيئة» التي نحيا فى كنفها فهى ليست تلك الدائرة المحدودة التي نعيش فى محيطها، بل هى ـــ بمعنى ما من المعانى ـــ عالمنا الخاص، بما فيه من موضوعات حضارية ومنتجات بشرية ومميزات تاريخية.. إلخ. ولكننا نحيا أولا وقبل كل شيء فى عالم من «الموضوعات» التي تستثير اهتمامنا أو عنايتنا (Das Besorgte). وليست هذه الموضوعات ـــ فى نظر هيدجر ـــ مجرد «أشياء»، بل هى «أدوات» (Zeuge). و«الأداة» فى اصطلاح هيدجر ليست مجرد «آلة» يستخدمها العامل، وإنما هى «موضوع» يدوى يقع تحت متناولنا، ويهيب بنا أن نستخدمه. وبهذا المعنى تكون الفأس، والمطرقة، والحجرة، والمنزل، والقطار، والصحيفة، كلها «أدوات». وليس فى وسع الإدراك الحسى أن يحدد طبيعة وجود «الأداة»، فإن الرؤية الخالصة أو النظر الصرف ـــ مهما يكن من قوة نفاذه ـــ لا يكفى للكشف عن طبيعة «الأداة». وإنما تنكشف لنا «الأداة» على حقيقتها من خلال الاستعمال، أعنى عن طريق المعالجة اليدوية. وليس من طبيعة «الأداة» أن تحيلنا إلى غيرها من «الأدوات» فحسب، بل إن من طبيعتها أيضا أن تحيلنا إلى «الوجود» الذى يستخدمها فالمطرقة لا تفترض السندان فحسب، وإنما هى تفترض الحداد أيضا، والإبرة لا تفترض الخيط فحسب، بل هى تفترض الحائك أيضًا. وإذن فإن وراء «قابلية الأدوات للتناول» (Zuhanden heit) إنما يكمن طابع آخر هو طابع «الإحالة» (Ver weisung) الذى يجعل منها موضوعات تحيلنا دائما إلى أدوات أخرى أو إلى موجودات أخرى. فكل «أداة» إنما هى «مجعولة» من أجل شيء آخر، كالساعة التي هى مجعولة لبيان الوقت، أو كالحذاء الذى هو مجعول للاستخدام فى المشى.. إلخ. ولكن كل «أداة» أيضًا تستلزم ضربًا خاصًا من المعرفة، وتفترض طريقة خاصة فى الاستعمال، فهى تنطوى فى ثناياها على معرفة ضمنية أو مهارة خاصة. ولهذا فإن «الأدوات» لا تمثل مجموعة من «المواد»، بل هى تمثل استعمالات خاصة لتلك «المواد» حقا إن «أدواتنا» تحيلنا دائما إلى «مواد»، بدليل أننا نكتشف ابتداء منها الطبيعة والغابات والمياه والجبال والمعادن والرياح، ولكننا نستخدم المياه

كوسائل نقل أو قوى كهربائية، ونصنع من الغابات أخشابًا لصناعة الأثاث، ونتخذ من الرياح قوى محركة... إلخ... بيد أن هيدجر لا يذهب إلى حد القول بأن المواد التى نصنع منها أدواتنا مجعولة لنا أو مخلوقة من أجلنا، وإنما هو يجعل تلك «الأدوات» مشروطة بوجودنا البشرى، دون أن يدخل فى صميم مذهبه فكرة «الغائية» التى بمقتضاها يكون الإنسان هو «غاية» الكون.

ومهما يكن من شيء، فإن هيدجر يقرر أن الإنسان وثيق الصلة بالعالم، كما أن العالم وثيق الصلة بالإنسان، لا لأن كلا منهما يحيل إلى الآخر فحسب، بل لأن الوجود فى العالم هو نفسه بمثابة «تحديد أونطولوچى» من تحديدات الموجود البشرى أيضًا. وهيدجر يعلن بصراحة أن كل المناقشات الفلسفية التى طالما دارت حول وجود العالم الخارجى إنما هى مجرد لغو فارغ: إذ لا يمكن أن يكون ثمة وجود بشرى اللهم إلا إذا كانت «الذات» مرتبطة ارتباطًا أوليا جوهريا بحقيقة خارجية هى «العالم». وليس ثمة موضع للقول بوجود أى ضرب من ضروب الانفصال بين الإنسان والكون، ما دامت الكينونة البشرية متفتحة منذ البداية للعالم. وبينما نلاحظ لدى فيلسوف مثل ليبنتس أن الجواهر الفردة (أو المونادات) لا تملك نوافذ ولا أبوابًا، لأن كلا منها هو بمثابة عالم مغلق قائم بذاته، نجد لدى هيدجر أن الموجودات البشرية لا تملك هى الأخرى أبوابًا ولا نوافذ، ولكن لا لأنها منعزلة أو مغلقة على ذواتها، بل لأنها منذ البداية فى الخارج، فى علاقة مباشرة مع العالم، وكأنما هى بطبيعتها موجودات مكشوفة تحيا فى العراء!

وهيدجر يتصور «الوجود فى العالم» على أنه «وجود ديناميكى» (بالمعنى الأصلى لهذه الكلمة)، فنراه ينسب إلى الموجود البشرى إمكانيات عينية إيجابية هى بمثابة قدرات على التعامل مع العالم الخارجى، ومهارات تتجلى فى استخدام ما فيه من «أدوات». ولا يتصور هيدجر «الإمكان» بالمعنى المنطقى السلبى الذى يعنى «انعدام التناقض»، بل هو يتصوره بمعنى عينى إيجابى، فيقرر أن لدى الموجود البشرى إمكانيات تدفعه إلى تحقيق وجوده عن طريق الخروج المستمر من ذاته والاندماج الدائب فى عالم الأدوات. ولا يمكن أن يكون موقف الإنسان

من إمكانياته.موقف الشيء الذى لا يكترث بما قد يعرض له من أعراض، وإنما هو موقف الشخص الذى يجد نفسه منذ البداية مندمجًا فى صميم مشروعاته، متجها نحو تحقيق وجوده. فالوجود ـــ بالنسبة إلى الإنسان ـــ إنما يعنى النجاح أو الفشل فى تحقيق إمكانياته. والدعامة التى يستند إليها الوجود البشرى إنما هى القدرة على تحقيق (أو عدم تحقيق) إمكانياته. وليس «الاهتمام» الذى يتحدث عنه هيدجر سوى مجرد انشغال الموجود بإمكانياته، وارتداده إلى نفسه من أجل سبر غور قدراته. ولكن الإنسان لا يقف من وجوده موقف المتأمل الذى يقتصر على معاينة إمكانياته، وإنما هو يقذف بنفسه دائمًا نحو الأمام من أجل تحقيق تلك الإمكانيات. فالإنسان لا «يملك» إمكانياته، بل هو «عين» تلك الإمكانيات. وإذا كان الإنسان ـــ كما سنرى بعد حين ـــ هو «على مبعدة» دائمًا من ذاته، فذلك لأنه موجود الممكنات الذى هو باستمرار فيما وراء ذاته. وهكذا نرى أن وجود الإنسان فى العالم إنما هو علاقة وجودية تربطه بإمكانياته، بحيث قد يحق لنا أن نقول إن «الإمكان أعلى من الواقعية» بالنسبة إلى ذلك الموجود الذى يتصور «وجوده» دائمًا على أنه «مشروع» وجود! وسيكون علينا من بعد أن نحلل مفهوم «الإمكان» فى ضوء نظرية هيدجر فى «التعالى» أو «المفارقة».

الوجود مع الآخرين

قلنا إن الإنسان «موجود فى العالم»، ولكن عالم الإنسان أيضا عالم بشرى يجد فيه المرء نفسه جنبا إلى جنب مع موجودات أخرى بشرية مثله. ولا يعنى هيدجر نفسه بإثبات وجود «الآخر»، بل هو يمضى مباشرة إلى وصف ذلك النسيج الاجتماعى للموجود البشرى بوصفه موجودًا يحيا دائما مع الآخرين Mitsein «والآخرون» أو «الغير» إنما هم أولئك الذين «أوجد» معهم، و«يوجدون» معى سواء بسواء. وكما أن «الوجود فى العالم» هو من مقومات الوجود الإنسانى، فكذلك «الوجود مع الآخرين» هو أيضًا من هذا الوجود. ومعنى هذا أن الذات لا تجد نفسها مهجورة قد خلى بينها وبين وجودها الخاص

فحسب، وإنما هى تجد نفسها أيضًا فى عالم الآخر الذى لا بد لها من أن تتعامل معه وتعيش إلى جواره. وهنا نرى أن نظرية هيدجر التى قد تبدو لأول وهلة ذات نزعة فردية خالصة إنما هى فى الحقيقة بعيدة كل البعد عن الفلسفات الذاتية المتطرفة، نظرًا لأنها تؤكد علاقتنا الجوهرية بالغير فلا تجعل من الوجود البشرى مجرد «انطواء على الذات»، بل تجعل منه «وجودًا مع الآخرين»، بل إن هيدجر ليذهب إلى أن شعورنا الفردى نفسه — وهو ذلك الشعور الذى قد يوهمنا بأننا موجودون وحدنا دون الآخرين — إنما يبرز فوق «أرضية» من الشعور الجماعى. وهذا ما يعبر عنه هيدجر بقوله: «إن (الوجود بدون الآخرين) هو نفسه صورة من صور (الوجود مع الآخرين).». ولكن لما كان كثير من الفلاسفة قد أهملوا طابع «المعية» الذى تتسم به علاقات الأفراد، فقد وجدوا أنفسهم مضطرين إلى اصطناع الكثير من التأويلات من أجل تفسير أصل الجماعات وتحديد طبيعة الشعور الجماعى. ومثل هذه النظريات قد لا تقل تهافتا عن تلك المناقشات الميتافيزيقية التى طالما أثارها الفلاسفة حول حقيقة وجود العالم الخارجى.

بيد أن إنسان العصر الحديث — فيما يقول هيدجر — قد أصبح يعيش فى حالة جماعية زائفة، لأنه قد اتخذ من «الوجود مع الآخرين» ذريعة للتنازل عن وجوده الخاص، فلم يعد وجوده سوى مجرد انغماس فى عالم «الجمهور». وهكذا فقد إنسان العصر الحديث إنسانيته وحريته، وصار مجرد موضوع ينطق بلسان الآخرين، ويتحرك فى مجال ذلك الوسط الاجتماعى الغفل! وهنا يتحدث هيدجر عن ضربين من الوجود البشرى: فيفرق بين وجود حقيقى أصيل ووجود زائف غير مشروع، على أساس التمييز بين ذات حرة تأخذ على عاتقها مسئولية وجودها، وذات غريبة على ذاتها قد فقدت حريتها فأصبحت تحيا على حساب الآخرين! و«الوجود الأصيل» فى نظر هيدجر إنما هو ذلك الوجود الحقيقى الذى تشعر معه الذات بأنها قائمة بنفسها، مسئولة عن ذاتها، وأنه قد خلى بينها وبين حريتها، وأنه لا بد لها من أن تأخذ على عاتقها تبعة وجودها. وأما «الوجود الزائف» فهو ذلك الوجود العينى الذى تهبط فيه الذات بنفسها إلى مستوى

لموضوع، فتميل إلى الانغماس فى المجموع، آملة من وراء ذلك التهرب من حريتها، والتنصل من مسئوليتها، والتخلص من شعورها بالقلق.

وحينما يتحدث هيدجر عن «الناس»، فإنه يعنى حقيقة جمعية غير شخصية ملك من السلطة ما قد تستطيع معه أن تسلب «الذات» شعورها بالمسئولية. هنا يجد الإنسان نفسه مدفوعًا إلى التخلى عن التزامه الشخصى، فيأخذ بأحكام لناس، ويتمسك بمعيار التوسط فى الأمور، ويدين بكل ما يدين به الجمهور. عندئذ سرعان ما تصبح حياته الشخصية صورة من صور «المجموع»، سرعان ما يتحول وجوده الذاتى الشخصى إلى وجود غفل عديم الشخصية حينما يهبط الوجود الذاتى الخاص إلى هذه الدرجة العامية المبتذلة، فهناك لا يعود «المرء» das Man يعلق أدنى أهمية على مسئوليته الشخصية، بل يوجه كل اهتمامه نحو تلك المشاغل العادية التى قد تعينه على الانصراف نهائيا عن التفكير فى مصيره لحقيقى.

وإن هيدجر ليسخر سخرية لاذعة من تلك الحياة الجمعية المبتذلة التى ستحيل فيها «اللغة» إلى «ثرثرة»، ويتحول «حب الاستطلاع» إلى «فضول»! «الرجل الفضولى» — كما يصوره هيدجر — هو إنسان عصرى لا يكف عن لتنقل من موضوع إلى آخر، دون أن تكون لديه أية مقدرة على التوقف عند أى موضوع من أجل الاهتمام ببحثه وإنعام النظر فيه، بدلا من الاقتصار على النظر إليه طريقة سريعة مهوشة. ولهذا فإن «الرجل الفضولى» هو فى العادة إنسان مشتت لذهن، موزع الخاطر، يظن فى نفسه أنه صاحب نشاط عقلى جبار، ولكنه فى لحقيقة عاجز تماما عن أن يديم النظر فى أى موضوع. وقد يرضى «الفضولى» عن فسه كل الرضى، بل قد يقع فى ظنه أنه على علم بكل شىء، ولكنه فى الواقع إنما يحيا حياة مبتذلة رخيصة، قوامها التشتت الذهنى، ورائدها الغموض والالتباس، شعارها الانتقال من مكان إلى مكان، دون التواجد فى أى مكان!

وأما إذا أردنا لأنفسنا أن نصل إلى مرتبة «الوجود الأصيل»، فلا بد لنا من أن رتد إلى ذواتنا، لكى نأخذ على عاتقنا مسئولية وجودنا. حقا إن «إمكانية

التهرب» هى إمكانية بشرية تدخل ضمن إمكانيات ارتباط الإنسان بالوجود، ولكنها فى الحقيقة إمكانية تقضى على شعورنا بذواتنا، وإدراكنا لمعنى وجودنا. فلابد للإنسان من أن يجد نفسه مضطرا إلى مواجهة هذا الاختيار الأصلى الحاسم: فإما اغتراب عن الذات (Entfremdung)، وانحدار إلى مستوى «الشيئية»، وتنازل عن الوجود الحقيقى الأصيل، وإما استمساك بالذات الحقيقية، والتزام بالحرية والمسئولية، وتسام إلى مستوى الوجود الحقيقى الأصيل. ولئن كان الموجود البشرى بطبيعته موجودًا واقعيًا، عرضيًا، معرضًا فى كل لحظة لخطر السقوط Verfall، بمعنى أنه قد قذف به إلى عالم الأشياء وسط غيره من الحقائق الواقعية، فهو مهدد بالتالى لخطر الاغتراب عن الذات والسقوط فى عالم الموضوعات، إلا أن فى وسعه عن طريق الحرية أن يسترد ذاته الحقيقية، وأن يعمل على تحقيق وجوده الأصيل.

الحرية وتجربة القلق

إذا كنا قد رأينا فيما سبق أن مجرد ارتباط الموجود البشرى بالعالم هو الذى يجعل منه موجودا «مهموما» يحمل عبء وجوده، فليس بدعا أن نجد هيدجر يربط الحرية بتجربة «القلق» Angst وحينما يتحدث هيدجر عن «القلق». فإنه لا يتحدث عن مفهوم عقلى أو تصور ذهنى، بل هو يتحدث عن خبرة معاشة أو عاطفة وجودية تكشف لنا عما فى نسيج وجودنا من « هم » Sorge، وتضعنا وجهًا لوجه بإزاء ذلك «العدم» الأصلى الذى يكمن من وراء وجودنا. فالقلق هو أسلوب خاص فى الكينونة يتضح للموجود البشرى من خلاله عدم جدوى الموضوعات العالمية، وتفاهة شتى الأشياء الكائنة فى هذا العالم، واتسام كل ما فى الوجود الموضوعى بصبغة العدم أو اللاوجود! ولئن كان «القلق» فى صميمه عاطفة أو اتجاها وجدانيا، إلا أن هيدجر يخلع عليه دلالة وجودية، وينسب إليه بالتالى ضربا من «الفهم» Verntand فالإنسان يدرك من خلال القلق «لا وجود» العالم، وضرورة الارتداد إلى «الذات»، وإن كانت هذه الذات لا تخرج عن

كونها مجرد إمكانية عارية للوجود. ومعنى هذا أن «القلق» هو الذى يصرفنا عن عالم الموضوعات، لكى يردنا إلى العنصر الأصلى فى وجودنا، ألا وهو تلك الإمكانيات التى تتطلب التحقيق. وحينما يستولى على نفوسنا الشعور بالقلق، فهنالك لا بد من أن ندرك أنه قد قذف بنا إلى هذا العالم على الرغم منا، وأنه قد خلى بيننا وبين ذواتنا، وأننا «مهجورون» لا نجد خلفنا أية دعامة نستند إليها، ولا نلمح أمامنا أى هدف ننزع إليه، ولا نرى فوقنا أية قوة عليا تعيننا على التحكم فى مصيرنا. وهيدجر يحذو حذو كيركجارد فيميز «القلق» عن «الخوف» أو «الجزع»، ويقرر أنه شعور غامض مبهم لا يمكن تحديد مصدره. وإذا كان «الخوف» ينبعث دائما عن خطر معين يتهددنا من الخارج، سواء أكان هذا الخطر موجها إلينا نحن شخصيًا أم كان موجها نحو الآخرين ممن نحن على اتصال وثيق بهم، فإن «القلق» هو فى العادة غير أى موضوع، اللهم إلا إذا قلنا إن موضوعه هو ذلك «العدم» الكامن فيما وراء وجودنا، والذى هو منه بمثابة فاعلية باطنة هدامة.

ويعود هيدجر فيقرر فى موضع آخر أنه حينما يتملكنا الشعور بالقلق، فإن ما نرتعد له ليس هو « هذا » الشيء أو «ذاك»، بل نحن نجد أنفسنا بإزاء تهديد عام موجود فى كل مكان، دون أن يكون فى أى مكان! فما يولد فى أنفسنا «القلق» هو «لا شيء»، أو هو غير موجود فى أى مكان، ولكنه فى الوقت نفسه حقيقة تشيع فى أنفسنا ضربًا من التيقظ العميق وتحيطنا بجور من القسر أو الضيق. وليست هذه الحقيقة سوى «العالم نفسه من حيث هو كذلك»، أو هو بالأحرى «الوجود فى العالم». ومعنى هذا أن القلق مرتبط بواقعة «وجودنا فى العالم»، فإننا هنا بإزاء واقعة محضة، عارية، قاسية، ليس فيها هوادة ولا رحمة. وهنا لا يكون ثمة موضع للاستغراق فى التسلية أو الانصراف إلى اللهو أو الانغماس فى تيار المجموع، فإن مجرد إدراكنا لوجودنا فى العالم بوصفنا موجودات حرة قد أعطيت لنفسها على صورة مجموعة من الإمكانيات، سرعان ما يضعنا وجهًا لوجه بإزاء تلك المسئولية الخطيرة التى لا بد لنا من أن نفصل فيها لحسابنا الخاص.

وإذن فإن «القلق» يفصلنا عن عالم الأشياء أو الأدوات، لكى يردنا إلى عالم الوعى أو الذات. وإذا كان من شأن «القلق» أن يعين الموجود البشرى على فهم ذاته بطريقة صحيحة أصيلة، فما ذلك إلا لأن «القلق» هو الذى يرد الكائن الحر إلى إمكانية وجوده، أعنى إلى كينونته الخالصة بوصفها وجودًا خاليا من كل مضمون. فالقلق تجربة وجودية تكشف للذات عن حقيقة وجودها فى العالم، باعتبارها ذاتًا فردية لا بد لها من أن تفصل فى وجودها بمحض حريتها، ولا بد لها من أن تحقق إمكانياتها الخاصة دون الاعتماد على أى موجود آخر. وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن موضوع القلق (إن كان للقلق موضوع) هو «الوجود فى العالم»، كما أن غايته هى «الوجود فى العالم» أيضًا. ونحن لا نفهم ذواتنا على حقيقتها إلا ابتداء من تجربة القلق التى تردنا إلى ذواتنا، وتضطرنا إلى سبر أغوار إمكانياتنا. وما دام «القلق» هو الذى يمنع الوجود البشرى من التشتت فى غمرة الأشياء، فإن من حقنا أن ننسب إلى القلق وظيفة بنائية بوصفه الدعامة الصحيحة لكل وجود بشرى أصيل. والحق أن القلق هو الذى يعمل على إيجاد ذلك الموقف الذى تتجمع فيه كل البيانات الأونطولوچية للموجود البشرى على صورة وحدة متكاملة. وهكذا يرد هيدجر وحدة البناء الوجودى للذات البشرية إلى تجربة القلق، فيجعل من «القلق» ركيزة للموجود الإنسانى الأصيل، ويقيم الحرية والمسئولية على إدراك الذات لوجودها من خلال تلك الخبرة الوجودية الأساسية.

الوجود من أجل الموت

يمهد هيدجر لدراسته الأونطولوچية للزمان بدراسة أونطولوچية أخرى للموت، على اعتبار أن «الموت» هو وحده الكفيل بالكشف عن طبيعة «المستقبل». هذا إلى أن «الموت» إنما هو تلك «النهاية التى يستطيع الموجود البشرى عن طريقها أن تصبح « كلا ». و«القلق» هو الذى يكشف لنا عن طابع وجودنا باعتبارنا موجودات متناهية قد جعلت للموت. وليس الإنسان هو

الموجود الوحيد الذى يعرف أنه فان فحسب، بل إن الإنسان أيضا هو الموجود الوحيد الذى يدخل الموت فى صميم كينونته باعتباره أعلى ما لديه من إمكانيات. فهذا الحد الأليم — حد الموت أو الفناء أو التناهى — إنما هو الذى يحدد الوجود الإنسانى ويميزه، بحيث قد يكون من الممكن أن نقول إن الوجود البشرى هو فى صميمه «وجود نحو الموت»، أو «وجود للموت» أو «وجود من أجل الموت». وما لدى الإنسان من قدرة على استباق الموت أو توقعه، إنما هو الأساس الذى تقوم عليه كل محاولة من أجل إدراك وجوده ككل. وهيدجر لا يتحدث بطبيعة الحال عن «الموت» بصفة عامة، بل هو يتحدث عن توقع الفرد لموته أو استباقه لهذا الحدث.

ولو أننا نظرنا إلى «الموت» على مستوى الحياة العادية، لوجدنا أن الناس ينظرون إلى الموت على أنه مجرد «حدث» يقع للآخرين فى العالم. وآية ذلك أننا نرى «الآخرين» يموتون، فنعتبر الموت هو موت «الآخر» (لا موت «الأنا»)، ونحاول أن نخفى عن أنفسنا واقعة «وجودنا من أجل الموت»، عامدين إلى القضاء على كل «قلق» قد يساورنا بهذا الخصوص. ونظرًا لما للموت من طابع غير محدد، بسبب جهلنا بموعده، فإننا نميل إلى اعتباره نهاية مجهولة لا موضع لها فى الوقت الحاضر! وهذا هو السبب فى أن الموجود البشرى العادى قلما يفكر فى الموت، ما دام الموت مجرد حدث خارجى ليس لنا عليه يدان! هذا إلى أن الموت لا يمثل ظاهرة تدخل ضمن ما تتداوله أيدينا من موضوعات أو أدوات فليس بدعًا أن نرى الرجل العادى يتجاهل هذه الظاهرة بوصفها واقعة لا محل لها فى حياتنا اليومية العادية. ولئن كان الرجل العادى يعرف جيدا أن كل إنسان لا محالة ذائق الموت، إلا أنه يلقى هذه المعرفة بشىء من عدم الاكتراث، لأنه لا يجد فى نفسه من الشجاعة ما يستطيع معه أن يفكر فى «موته» الخاص. فليس للموت موضع ضمن «إمكانيات» الرجل العادى، لأنه مندمج فى عالم الأشياء والأغيار، دون أن يخطر على باله يومًا أن يتفهم حقيقة «وجوده من أجل الموت» Sein Zum Tode .

وأما إذا نظرنا إلى الموت على مستوى «الوجود الحقيقى» الأصيل، فسنرى أنه

أعلى إمكانية من إمكانيات الموجود البشرى، ما دام الموت هو تلك الإمكانية الفريدة التى تحول وجودى الكائن هنا والآن، إلى وجود ماض بحت قد أصبح فى خبر كان! ولئن كنا هنا بإزاء إمكانية عارية (أو خالصة) لا تتطلب التحقيق كغيرها من الإمكانيات، إلا أن من شأن هذه الإمكانية — إذا تحققت — أن تجعل من المستحيل تحقق أية إمكانية أخرى. هذا إلى أن إمكانية موتى إنما هى إمكانيتى الخاصة، فليس فى استطاعة أحد أن يموت بدلا منى أو عوضًا عنى. ومعنى هذا أننى حينما أتحدث عن «موتى» فإننى أتحدث عن «واقعة» شخصية لن يستطيع أحد أن يعانيها بدلا منى. وحينما آخذ على عاتقى هذه الإمكانية»، فإننى سرعان ما أجد نفسى فى «عزلة» وجودية، تنقطع معها كل الوشائج التى تربطنى بالعالم أو بالآخرين. وليس أمامى سبيل للتهرب من ذلك «القلق» الذى يستولى على مجامع قلبى حينما أفكر فى الموت. ومهما أحاول أن أخفى عن نفسى تلك الإمكانية بمختلف طرق المخادعة والمخاتلة، فإن نجاحى فى هذه المهمة لا بد من أن يظل رهنًا ببقائى على مستوى «الوجود الزائف». فالاغتراب عن الذات هو الشرط الأوحد للقضاء على كل تفكير فى الموت، والانحدار إلى مستوى «الوجود الزائف» هو الضمان الأوحد لتجاهل حقيقة «وجودنا من أجل الموت».

وقد يشبه المرء «الموت» — كما فعل ماركوس أورليوس — بسقوط ثمرة تامة النضج، ولكن الحقيقة أن الإنسان مهدد بالموت فى كل لحظة من لحظات حياته، إن لم نقل منذ بداية حياته. فليس «موتى» واقعة تظهر فى خاتمة حياتى، بل إنما هو واقعة ماثلة — على صورة إمكانية حادة — فى كل لحظة من لحظات حياتى. ومعنى هذا أن الموت لا يكاد ينفصل عن كينونتى نفسها، ما دام الاندفاع نحو المستقبل لا بد من أن يكون بمثابة اتجاه نحو الموت. فليس «الموت» فى نظر هيدجر مجرد فكرة تعبر عن «الخاتمة» أو «النهاية»، بل هو إمكانية معاشة تعبر عن فعل «التناهى» أو «الانتهاء». وهذا هو السبب فى أن هيدجر لا يرى فى الموت «عرضًا» أو «حدثا» يأتى إلينا من الخارج، بل هو يرى فيه أعلى إمكانية من إمكانيات الموجود البشرى. وليس الموت هو مجرد استحالة كل إمكانية، بل هو

إمكانية الاستحالة نفسها ! وحينما يتقبل الموجود البشرى إمكانية الموت باعتبارها أكثر إمكانياته شخصية وفردية وتميزا، فإنه بذلك إنما يجعل من موته حدثا ذاتيا لا يخرج عن دائرة حريته. ولا تنحصر أهمية الموت ــ بالنسبة إلى ــ فى أنه يظهرنى على أن نهايتى حاضرة بمعنى ما من المعانى حتى قبل أن تحين ساعة الموت، وإنما تنحصر أيضًا فى أنه يضعنى أمام وجودى الخاص وجهًا لوجه، باعتبارى تلك « الأنا » التى لا يمكن لأحد أن يوجد عوضًا عنها، أو تلك «الإنية» التى لا يملك الغير أن يأخذوا على عاتقهم مسئولية وجودها. فليس تقبلنا للموت مجرد انتظار مستمر للحظة النهاية، بل هو مواجهة مستمرة لذلك العدم الذى يخلع على وجودنا طابعه الحاسم.

والحق أن الموجود البشرى حينما يتفهم «الموت» باعتباره أعلى إمكانية من إمكانيات وجوده، فإنه لا بد من أن يجد نفسه مضطرا إلى تصور ذاتيته الخاصة على أنها واقعة فردية لا بد من أن يأخذها على عاتقه، دون أن ينزل بنفسه إلى مستوى الكائن الغفل الذى لا اسم له ! وهيدجر يربط «الوجود من أجل الموت» بما سبق له تقريره عن «الوجود الحقيقى» الأصيل، فيقول إن تفكير الذات فى الموت (أو استباقها له عن طريق التصور) هو الكفيل بعزلها عن الآخرين، وردها إلى باطن وجودها. ومعنى هذا أن فكرة الموت تصرف الذات عن التفكير فى هموم الحياة ومشاغل الآخرين، فتضعها وجهًا لوجه بإزاء وجودها الفردى الخاص. هذا إلى أن فكرة الموت تعين الموجود البشرى على تصور وجوده **ككل**، لأنها تمده بالإطار الذى يستطيع فى داخله أن يضع شتى إمكانياته ولما كانت الذات التى تفكر فى الموت سرعان ما تتحقق من يقين هذه الواقعة، واستحالة التغلب عليها، فإن من شأن فكرة الموت أن تجىء فتلقن هذه الذات درسًا هاما فى بطلان الحياة، وفناء الوجود. ومن هنا فإن الذات التى تدرك حقيقة الموت، لا بد من أن تشعر بتفاهة الاستمساك بأهداب الحياة، والتعلق بلذات وجودها العرضى المتناهى.

بيد أن هيدجر يرى أنه ليس للانتحار أى معنى : فإنه لا يغير شيئا من طبيعة الوجود البشرى بوصفه «وجودًا مجهولا للموت». والذات الأصلية تدرك معنى

الوجود، فهى لا تتعجل الموت، ولا تقدم على الانتحار، بل تتقبل بحريتها ذلك «التناهى» المستمر الذى هو صميم وجودها. وهى إذا كانت تحيا فى قلق، وهم، فذلك لأنها تعرف أن وجودها متناه، عرضى، موقوت، محدود، مجعول للفناء... والحق أن الإنسان حينما يبلغ مستوى «الوجود الصحيح» الأصيل، فإنه عندئذ لا بد من أن يعرف «أنه بمجرد ما يظهر الإنسان إلى عالم الوجود، فإنه سرعان ما تدب فيه الشيخوخة، وكأنما هو من الهرم بحيث يمكن أن يموت»! وإذن فالموت لا يعبر عن اكتمال أو تحقق، وإنما هو أسلوب فى الوجود لا يكاد أن ينفصل عن كينونة ذلك الموجود البشرى المجعول للفناء. وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن فعل الحياة ــ بالنسبة إلينا ــ إنما يعنى أن نحيا موتنا! ولعل هذا هو السبب فى أننا قد ننظر إلى الموت وجهًا لوجه، بل قد نعد نهايتنا حاضرة بمعنى ما من المعانى حتى قبل أن تحين ساعة الموت، فيكون تقبلنا للموت فى هذه الحالة بمثابة انتظار مستمر للحظة النهاية.

وحينما يعرف الإنسان أن الموت ممكن فى لحظة، وأنه يسم بطابعه كل فعل من أفعاله، فإنه قد يشعر بما فى الفعل من «بطلان»، وبالتالى فإنه قد يفطن إلى قيمة «التنازل» أو «التخلى» عن كل شىء! ولكن ليس معنى هذا أن هيدجر يدعونا إلى التهرب من أعمالنا العادية، أو الانصراف عن مهامنا اليومية، بل إننا لنراه يقر ــ على العكس من ذلك ــ أنه لا بد للإنسان من أن يحشد كل قواه، ويعبئ كل إمكانياته، للاضطلاع بالمسئولية الملقاة على عاتقه. بيد أن هيدجر لا يريد لمشاغلنا العادية أن تستأثر بفكرنا، فتصرفنا عن التفكير فى الموت، والعمل على مواجهته، ولذلك نراه يقول إن الذات الواعية لا تقبل أن تكون فريسة لخداع المشاغل اليومية، بل هى تعرف كيف تعطى لكل شىء قيمته. وربما كانت القيمة الوحيدة لمشاغل الحياة العادية هى أنه ليس لها على وجه التحديد أدنى قيمة!

وهكذا نرى أن هيدجر لا يهتم بالموت من حيث هو واقعة بيولوچية، أو حادثة طبيعية، بل هو يهتم به باعتباره داخلا فى نسيج الموجود البشرى. وليس من شأن التفكير فى الموت أن ينتزع الموجود البشرى من تفاهات الحياة اللاشخصية

المبتذلة فحسب، وإنما من شأنه أيضا أن يعين الذات على تفهم حقيقة وجودها باعتبارها «إنية» فريدة لا يمكن لأحد أن يقوم مقامها أو أن يحل محلها. فالوجود من أجل الموت هو شرط وجودى من شروط تلك الإنية البشرية التى تعدو دائما وراء ذاتها، وبالتالى وراء مستقبلها. و«الموت» هو الإمكانية النهائية التى تنتظر الذات فى المستقبل، فهو — بمعنى ما من المعانى — أعلى إمكانية من إمكانياتها. ولما كان «المستقبل» فى نظر هيدجر (كما سنرى بعد حين) هو شرط لعلاقة الذات بإمكانيتها. فليس بدعًا أن نرى هيدجر يصور لنا الذات مندفعة نحو مستقبلها، سائرة (أو صائرة) حتما نحو فنائها ومن هنا فإن مشكلة الموت لا بد من أن تقودنا حتما إلى إثارة مشكلة الزمان، ما دام الأصل فى الموت إنما هو «زمانية» الوجود البشرى.

مشكلة الزمان ونظرية التعالى

رأينا أن «وجودى» هو الشىء الوحيد الذى أملكه، ولكنه أيضًا الشىء الوحيد الذى أنا معرض له فى كل لحظة لفقدانه. وقلنا إنه لمن العبث أن يحاول الموجود البشرى صرف نظره عن هذه الحقيقة الأليمة، فقد كتب عليه أن يمضى حتى النهاية فى تعرف إمكانياته، وسبرغور قواه وقدراته. ونستطيع الآن أن نضيف إلى هذا كله أننا نعلو دائما على ذواتنا، متجهين نحو «المستقبل». لأن وجودنا هو فى صميمه اتجاه «نزوع» وشروع أو «مشروع» Entwurf. فالموجود البشرى هو دائما فيما وراء ذاته: لأنه موجود زمانى يقذف بنفسه نحو إمكانياته، ويعدو دائما خلف ذاته. وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن الإنسان هو الموجود الذى عليه دائمًا أن يوجد! وحينما يقول هيدجر إن وجودنا هو «مشروع وجود» فهو يعنى بذلك أننا نعمل دائما على تحقيق إمكانياتنا، فنحن فى توتر مستمر نحو المستقبل، إن لم نقل بأن «زماننا» نفسه إنما يبدأ بالمستقبل.

وهيدجر يحدثنا عن «انبثاقات» الزمان الثلاثة، فيبين لنا أن «المستقبل» لا يعنى ذلك «الآن» الذى لم يحدث بعد، وأن «الماضى» لا يعنى ذلك «الآن» الذى انقضى، كما أن «الحاضر» لا يعنى ذلك «الآن» الذى ينقضى فى اللحظة

الراهنة وإنما المستقبل والماضى والحاضر ثلاثة انبثاقات زمانية تعبر عن ارتباط الذات بوجودها، وانشغالها بصميم كينونتها، وتعاليها المستمر على ذاتها. فالقول بالزمانية عند هيدجر إنما هو مجرد تعبير عن هم الزمان الذى لا يكاد ينفصل عن حركة الموجود البشرى نحو الأمام أو نحو الخلف، ومفارقته المستمرة لذاته ابتداء من واقعة وجوده فى العالم. فالإنسان يجد نفسه ملقى فى هذا العالم، ولكنه يشعر بأنه ليس ما هو كائنه الآن فحسب، بل هو ما كانه، وما سيكونه أيضًا، وشعوره بأنه دائما فيما وراء ذاته هو الذى يجعله يهتم بالمستقبل، كما أن شعوره بأنه موجود من ذى قبل فى العالم وأنه يحمل فوق ظهره أثقال أفعاله إنما هو الذى يجعله يهتم بالماضى، ولكن الإنسان لا يعدو أمام ذاته أو خلفها فحسب، بل ما هو يأخذ على عاتقه كل وجوده فى اهتمامه بالعالم وتحقيقه لذاته، ومن ثم فإنه يشعر بحاضره أيضًا على صورة انشغال بما هو كائنه.

حقا إن هيدجر يؤكد بصفة خاصة أهمية «المستقبل»، لأنه يلاحظ أننا نعمل دائما من أجل ما لم يوجد بعد، ولكنه لا يقتصر على القول بأننا نعدو دائما أمام ذواتنا، بل هو يقرر أيضًا أننا كثيرًا ما نجرى خلف ذواتنا. ومضى هذا أننا لا بد دائما من أن نعود إلى الوراء قليلا، لكى نتقبل ماضينا، ونأخذه على عاتقنا. وهذا العود المستمر إلى «الماضى» لا يكاد ينفصل عن حركتنا الدائبة نحو المستقبل. والواقع أنه لما كان وجود الإنسان وثيق الصلة بعملية اكتشافه لذاته، فإنه لا بد لنا من أن نسبر غور ماضينا، حتى نقف على ما فيه من «تحديدات» أصلية هى التى تعين مدى إمكانياته. وإذا كان حد «المستقبل» هو «الموت»، فإن حد «الماضى» هو تلك الإمكانيات المعينة التى لم يتخيرها الفرد، والتى لا بد له من أن يتقبلها بوجه ما من الوجوه. وتبعًا لذلك فإننا لا نمضى فقط من مستقبلنا إلى ماضينا، أعنى من دائرة النزوع والشروع إلى دائرة التذكر والتحسر، بل نحن نحاول أيضًا أن نستجمع ذواتنا فى «الحاضر»، بالربط بين مستقبلنا وماضينا. وما دام الإنسان لا بد من أن يوجد فى «موقف»، فإنه لا بد من أن يستجمع ذاته فى «الآن». وهكذا نجد أن «الحاضر» فى فلسفة هيدجر الزمانية لا يجىء إلا بعد «المستقبل»

و «الماضى»، باعتباره نقطة تلاقى حركتين هما حركة الذات نحو الأمام وحركتها نحو الخلف وحينما يقرر هيدجر أن «الماضى» ينبعث عن «المستقبل» لكى يولد «الحاضر»، فإنه يجعل الأولوية للمستقبل على غيره من أقسام الزمان، وبالتالى فإنه يقترب من كل من نيتشة وكيركجارد، إن لم نقل بأنه يقترب أيضًا من هيجل نفسه.

بيد أن أصالة نظرية هيدجر فى الزمان إنما تنحصر فى قوله بالتحام آنات الزمان، وتوحيده بين الكينونة البشرية وطابع الزمانية، وربط «للوجود من أجل الموت» بتناهى الزمان، ورفضه لكل إحالة إلى الأبدية. والحق أن الإنسان فى نظر هيدجر لا يصبح ذاتا حقيقية إلا حين يربط أقسام الزمان بعضها بالبعض الآخر، وحين يجعل من وحدة الزمانية «بناء كليًا» يرتكز عليه فى تدعيم وجوده. ولكن هيدجر يؤكد «تناهى الزمان»، فهو يقرر أننا عندما نسجل ذواتنا فى الوجود، فكأننا بذلك إنما نسجل ذواتنا فى العدم، وعلى حين أن فيلسوفًا مثل أفلاطون كان يقرر أن الزمان هو الصورة المتحركة للأزلية الساكنة، نجد أن الزمان عند هيدجر لا ينطوى على أية إحالة إلى الأزلية. و«التناهى» فى نظر هيدجر هو الشرط الضرورى لتعالينا على ذواتنا، أو مفارقتنا لذواتنا.

وهنا يمكننا أن نلخص نظرية هيدجر فى «التعالى» فنقول إن الموجودات البشرية فى رأيه ليست كائنات مغلقة على ذاتها، أو موجودات منعزلة قائمة بذاتها، بل هى كائنات زمانية تحقق حركة مستمرة، أو موجودات زئبقية تعلو دائمًا على ذواتها. ولكن «التعالى» الذى يتحدث عنه هيدجر ليس تعاليًا رأسيًا (على طريقة كيركجارد أو كارل يسبرز)، بل هو تعال أفقى (على طريقة نيتشة). فنحن لا نخرج من ذواتنا لكى تنتقل نحو الله أو نحو أى موجود آخر متعال، وإنما نحن فى حالة اتجاه مستمر نحو العالم، ونحو المستقبل، ونحو العدم.. إلخ. ومن هنا فإن فكرة «التعالى» قد فقدت على يد هيدجر ذلك الطابع الدينى الذى كانت تتسم به عند كيركجارد، فأصبحت بمثابة «مفارقة» باطنة فى صميم العالم. ولما كان «التعالى» إنما يعبر عن زمانية الموجود البشرى، وحركته المستمرة نحو العالم واندفاعه الدائب نحو ممكناته، فليس بدعًا أن نجد هيدجر يؤكد أنه ليس للموجود

البشرى من ماهية، إن لم نقل بأن وجوده هو عين ماهيته. وبهذا المعنى يكون «الموجود» مرادفًا آخر للتعالى أو «المفارقة»، ما دام الوجود خروجا عن الذات، واندفاعًا نحو الممكنات، واتصالا مستمرا بالعالم، واتجاهًا دائبًا نحو المستقبل، وتناهيا يفضى بنا إلى العدم! وما دامت حياتنا سيرًا مستمرًا نحو الموت، فإنه لا بد لنا من أن نعلو على ذواتنا متجهين نحو ذلك «العدم» الذى قد جعل منه وجودنا لمفهوم وإذن فليس «العدم» (فى رأى هيدجر) مجرد مفهوم مقابل نفسه! «الوجود»، بل هو من مقومات «الوجود» نفسه باعتباره ملتحمًا بنسيج وجودنا الزمانى. وهكذا نرى أن الكلمة الأخيرة فى كل فلسفة هيدجر الأنطولوچية — على نحو ما عرضها فى كتابه «الوجود والزمان» — إنما هى نظرية «التعالى» أو «المفارقة» التى تجعل من الموجود البشرى بناء معقدا من الممكنات، فتخلع عليه طابعًا زمانيًا أصيلا، وتصور لنا «وجوده» بصورة نافذة صغيرة نطل منها على البناء الأصلى للوجود العام.

لقد اختلف النقاد فى الحكم على قيمة كتاب «الوجود والزمان»، فذهب قوم منهم إلى أنه كتاب ممتاز فى «الأنثروبولوچيا الفلسفية»، بينما أدرجه غيرهم فى عداد الكتب الهامة التى عملت على ظهور «الفلسفة الوجودية». وليس من شك عندنا فى أن كتاب هيدجر فى «الوجود والزمان» قد كان له أكبر الأثر على سارتر زعيم «الوجودية» الفرنسية، فضلا عن أنه قد تضمن من الاتجاهات ما جعل مارتن بوبر M. Buber يفسح له مجالا واسعا فى دراسته للأنثروبولوچيا الفلسفية المعاصرة. ولكن الحقيقة أن المشكلة الكبرى التى شغلت اهتمام هيدجر فى هذا الكتاب لم تكن هى مشكلة الإنسان، بل كانت مشكلة الكينونة أو الوجود من حيث هو وجود ولئن كان كتاب «الوجود والزمان» قد انطوى على الكثير من التحليلات «الفنومنولوچية» للوجود الإنسانى، إلا أن هيدجر لم يهتم بالإنسان من أجل الإنسان، بل من أجل علاقته بالوجود العام. والواقع أن حديث هيدجر عن «الوجود» لم يكن حديثا عن «موجود» ما بعينه، حتى ولا «الموجود المطلق»، وإنما كان حديثًا عن «الوجود» من حيث هو فعل، لا من حيث هو

اسم، أعنى أنه قد انصب معظمه على فعل «الكينونة». ولم يثر هيدجر سؤاله الميتافيزيقى: «ما الوجود؟» إلا لأنه كان مؤمنا سلفًا بأن فى إمكان الوجود أن يكشف لنا ذاته، أو أن يعلن لنا عن ذاته. ومثل هذا الكشف الأصلى للوجود ليس هو الشرط الجوهرى لكل علاقة يمكن أن تقوم بيننا وبينه فحسب، وإنما هو التعبير الأوحد عن حقيقة الوجود أيضًا. والحقيقة — فى نظر هيدجر — ليست شيئا ينضاف إلى الوجود من الخارج — بفعل الإنسان — وإنما هى حدث باطن فى صميم الوجود نفسه. وليس الوجود الإنسانى (من حيث هو مفارقة مستمرة وخروج عن الذات) سوى عملية تحقيق الحقيقة. ومعنى هذا أن علاقة الإنسان بالوجود إنما هى فى حد ذاتها «أنطولوچيا». وإذا كان الإنسان إنما هو فى قلب المشكلة الفلسفية بمثابة المركز، فذلك لأن هناك حقيقة، ولأن هناك بالتالى فكرًا. وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن الإنسان هو نور الحقيقة فى ظلمات الكينونة.

حقا إن الإنسان — من حيث هو موجود طبيعى — قد يبدو مجرد «موجود» لباقى الموجودات ولكنه — من حيث هو موجود بشرى — موجود يفهم معنى الوجود، لأن ثمة رابطة جوهرية تربطه بطبيعة الوجود العام. فالوجود البشرى — فى نظر هيدجر — هو ذلك الوجود المتعالى (أو المفارق لذاته) الذى يكشف لنا عن حقيقة الوجود. وحينما يقرر صاحب «الوجود والزمان» أن الوجود هو ماهية الإنسان، فإنه لا يعنى بذلك أن الإنسان ذاتية خالصة بل هو يعنى أنه انبثاق أو خروج عن الذات ex -sistence فالإنسان لا يقوم إلا خارج ذاته، فى قلب الوجود العام. والإنسان أيضًا هو الموجود الأوحد الذى يبدو وكأن الوجود العام قد اصطفاه أو دعاه، ليكون فى مصيره نفسه ناطقًا باسمه!

وإذا كان كثير من الباحثين قد خلطوا بين قول هيدجر بأن «وجود الإنسان إنما هو ماهيته»، وقول سارتر بأن «الوجود يسبق الماهية»، فإن من واجبنا أن نقيم تفرقة أساسية بين المقالتين: لأن الأولى منهما تعنى أن الإنسان ليس فى جوهره مجرد ذاتية محض، بل هو خروج عن الذات، فى حين أن الثانية منهما لا تشير إلا إلى عملية خلق الإنسان لذاته بمقتضى حريته. ولهذا فقد أعلن هيدجر أكثر من

مرة أن فلسفته على النقيض تمامًا من كل نزعة ذاتية، كما أكد بكل قوة أنها لا تنطوى على أية نزعة عدمية (Nihilism). حقا إن فكرة العدم — كما بين لنا هيدجر فى موضع آخر — هى السبيل الأوحد الذى ينكشف لنا «الوجود» عن طريقه، ولكن «العدم» ليس هو محور اهتمام الفلسفة الأونطولوچية التى قدمها لنا هيدجر فى «الوجود والزمان». وقد يتوهم البعض أن الكشف عن الوجود لا يقتضى منا سوى أن نلقى بأنفسنا إلى عالم الأشياء باعتباره مستغرقًا للحقيقة أو متضمنا للواقع، ولكن مثل هذا الوهم لن يكون من شأنه سوى أن يجعلنا نخسر ذواتنا! وأما إذا عمدنا إلى تحليل وجودنا الحر، المتناهى، الزمانى، فهنالك لا بد من أن ينكشف لنا الوجود نفسه. وأصالة فلسفة هيدجر إنما تنجلى فى قوله بأن الإنسان هو محل «الوجود» أو مستقره.(١) فليس فى فلسفة هيدجر مثالية أو واقعية، وإنما هى جهد شاق من أجل الكشف عن طبيعة «الوجود» أو «الكينونة» من خلال ذلك الكائن الذى هو من الوجود وفى الوجود. والحق أننا نرى جميع الكائنات الأخرى تكتفى بالخضوع لقانون الوجود، فتتفتح وفقًا لما فى باطنها من نظام، وتصبح ما هى بفضل ذلك القانون، فى حين أننا نرى الموجود البشرى — والموجود البشرى وحده — يحمل رسالة خاصة، ويحقق — بخروجه عن ذاته — ضربًا من المصير (Schicksal). فالإنسان هو الموجود الوحيد الذى يدخل التساؤل عن الوجود فى صميم وجوده، بحيث قد يحق لنا أن نقول إن مشكلة الوجود هى مشكلته الخاصة. ولكن الإنسان أيضًا هو «راعى الوجود» (على حد تعبير هيدجر)، أو هو الموجود الذى يحيا من أجل حقيقة الوجود. وهذا هو السبب فى أن هيدجر ينسب إلى الإنسان كرامة كبرى وامتيازًا خاصًا — بين كافة الموجودات — حتى لقد اعتبره «النور» الذى يكشف عن ماهية الوجود نفسه.. وقد رد هيدجر على الفلاسفة الذين اتهموه بالنزعة اللا إنسانية فقال إن النزعة الإنسانية الحقة إنما هى تلك التى تفهم إنسانية الإنسان فهما يقوم

---

(١) انظر حديث هيدجر: «رسالة فى النزعة الإنسانية»، سنة ١٩٤٦ (ترجمة چان بوفريه).

على أساس قربه إلى الوجود، وانشغاله بالوجود، وتحقيقه لوجوده الخارجى فى صميم الوجود، وكشفه عن حقيقة هذا الوجود من خلال تحقيقه لرسالة فى الوجود. وليس من شك فى أن هيدجر قد حاول فى كتابه «الوجود والزمان» أن يعيد الفكر إلى أساسه وأصله، وأن يعاود البحث فى مشكلة الوجود ابتداء من النسيج الأونطولوچى للموجود البشرى، فاستطاع بذلك أن ينقل الإنسان من حالة الوجود اللاإنسانى الزائف، إلى حالة الوجود الإنسانى الأصيل.

بيد أن هيدجر لم يواجه «مشكلة الوجود» فى كتابه «الوجود والزمان» إلا من خلال الإنسان، فلا بد للقارئ الذى يريد أن يقف على فلسفة هيدجر الأونطولوچية من الاطلاع على باقى كتبه ورسائله، حتى يكون فكرة صحيحة عن نظرة هيدجر إلى الميتافيزيقا بصفة عامة، وإلى مشكلة الوجود بصفة خاصة. وإذا كان بعض النقاد قد زعم أن هيدجر «رجل كتاب واحد»، فربما كان فى وسعنا أن نقول إن هذا الكتاب الواحد نفسه لا يفهم إلا فى ضوء الرسائل العديدة التى أصدرها هيدجر فيما بعد، وعلى رأسها بحثه المسمى باسم « ما الميتافيزيقا؟ »، وحديثه عن «النزعة الإنسانية»، وكتابه الصغير عن «ماهية الحقيقة». والواقع أن شتى الاتهامات التى وجهت إلى هيدجر، بما فيها عداؤه للمنطق، وانتصاره للعاطفة، وإنكاره للقيم، ومناداته بنزعة عدمية هدامة، ومجافاته لكل نزعة إنسانية .. إلخ. نقول إن كل هذه الاتهامات سرعان ما تتبدد أدراج الرياح، بمجرد ما يسلط عليها المرء أضواء الدراسة الفاحصة المنصفة. وحسبنا مثلا أن نعود إلى نظرية هيدجر فى الحقيقة لكى ندرك اهتمامه باللوغوس، وعنايته بالغوص إلى أعماق الفكر، وحرصه البالغ على سبر أغوار اللغة البشرية، ولئن كنا نجد فى معظم كتابات هيدجر ولعًا كبيرًا بتحليل الألفاظ، واشتقاق الصيغ، والبحث عن الحكمة الباطنة فى اللغة، إلا أن هذا الولع — فى حد ذاته. إنما هو الدليل القاطع على إيمانه بالفكر، وفهمه لعلاقة اللغة بالفكر، إن لم نقل علاقتها بالوجود نفسه، ولو كان لنا أن نعبر عن فلسفة هيدجر بعبارتنا نحن، لقلنا إن الوجود نفسه يفكر فينا وبنا، أو هو يتعقل ذاته من خلال لغتنا نفسها: فليس

التفكير مجرد تعبير يستدرج الفكرة إلى شبكة اللغة، بل هو نطق بلسان حال الوجود، أو هو ـ على الأصح ـ تعبير عن كلمة الوجود غير المنطوقة! وهذا هو السبب فى أن هيدجر يختم رسالته عن النزعة الإنسانية بقوله. «إنما اللغة لغة الوجود، كما أن السحب سحب السماء»! ولا بد لنا من أن نتذكر ـ فى خاتمة هذا العرض أن الفلسفة العظيمة ليست هى تلك التى تستطيع أن تقول كل شىء، بل هى تلك التى تستطيع أن تقول شيئا! ومهما كان من أمر المآخذ العديدة التى أخذها خصوم هيدجر على كتابه «الوجود والزمان»، فإن من المؤكد أن هيدجر قد استطاع أن يقول لنا شيئا بل أشياء! وكيف لمؤرخ الفلسفة المعاصرة أن يتجاهل أحاديث هيدجر فى هذا المؤلف الضخم عن «الوجود فى العالم» و«الزمانية» و«الوجود من أجل الموت» و«القلق» و«الهم» و«السقوط» و«التعالى» و«التاريخ».. إلخ؟ بل كيف لمؤرخ الفلسفة المعاصرة أن يتجاهل تأثير هيدجر على الفلسفة الوجودية بصفة عامة، وعلى «وجودية» سارتر بصفة خاصة؟

ولقد قدم هيدجر فى الفصل الخامس من كتاب الوجود والزمان وهو عن «الزمانية والتاريخية» عرضًا أونطولوچيا ـ وجوديًا لمشكلة التاريخ وفيما يلى الفقرة الأولى التى استهل بها هيدجر هذا الحديث:

إن كل جهود التحليل الوجودى إنما تهدف إلى غرض أوحد: ألا وهو البحث عن إجابة ممكنة على السؤال الخاص بمعنى الوجود من حيث هو وجود. وما يتطلبه تمحيص هذا السؤال إنما هو تحديد تلك الظاهرة التى تكون هى الكفيلة باقتيادنا إلى شىء يشبه الوجود، ألا وهى ظاهرة فهم الوجود. وقد رأينا أن هذه الظاهرة إنما تخص الموجود البشرى، من حيث إنها داخلة فى مقومات وجوده. وعلى ذلك فإنه لا بد لنا ـ بادئ ذى بدء ـ من أن نقوم بتأويل كينونة هذا الموجود تأويلا يسمح لنا بالكشف عن طابعه الأصلى، لأننا عندئذ ـ وعندئذ فقط ـ نستطيع أن نتصور ظاهر فهم الوجود التى ينطوى عليها هذا الموجود فى صميم تكوينه الوجودى. وهذه هى الدعامة الوحيدة التى يمكن أن يرتكز عليها السؤال الخاص بالوجود (على نحو ما هو مفهوم أو متضمن فى صميم

كينونة ذلك الموجود)، بل هذه هى الدعامة الوحيدة التى تسمح لنا بأن نقيم تساؤلنا على أساس من الافتراضات التى تتضمنها عملية «التفهم».

وليس من شك فى أننا قد أغفلنا الكثير من مقومات الوجود البشرى. ولكن ما دمنا قد أبرزنا طابع «الزمانية» بوصفه الشرط الأصلى لإمكانية الهم Sorge، فإنه ربما يكون فى استطاعتنا أن نقول إننا قد وصلنا إلى التأويل الذى ننشده، ألا وهو ذلك التأويل الذى يسمح لنا بأن نضع أيدينا على الوجود البشرى فى صميم أصله وقد انكشفت لنا تلك «الزمانية» حينما كنا بصدد البحث عما فى الوجود البشرى من مقدرة أصيلة على «تكوين كل موحد». ثم تأييد تفسيرنا الزمانى للهم حينما أمكننا أن نبين كيف أن زمانية الموجود فى العالم إنما هى بمثابة مظهر للانشغال بهذا العالم وقد كشف لنا تحليلنا لتلك القدرة الأصيلة على تكوين كل موحد، عن ذلك الارتباط الثلاثى ــ المرتكز أصلا على الهم والقائم على ضرب من المساواة الأصلية ــ بين الموت، والإثم، والضمير Gewissen. وهنا قد يحق لنا أن نتساءل أليس فى الإمكان، عن طريق فهمنا لمشروع الموجود الحقيقى الأصيل، أن ندرك «الوجود البشرى» على مستوى أكثر أصالة؟.

(وهيدجر يلاحظ هنا أنه قد اقتصر حتى الآن على دراسة «الوجود من أجل الموت» فى حين أن الموت ليس إلا الحد النهائى لهذا الموجود الذى يكون كلا موحدًا. ولهذا نراه يعود فيقول):

«إن الموت ليس إلا واحدًا من حدين: لأنه ذلك الحد الذى يحصر الوجود البشرى فى نطاقه الخاص. وأما الحد الآخر فهو «البداية» أو «المولد». وما يمثل «الكل» الذى نحن بصدد البحث عنه إنما هو الوجود القائم بين الولادة والموت. وتبعًا لذلك فإنه على الرغم من أن تحليلنا قد اتجه نحو تلك الكينونة التى توجد على صورة كل، وعلى الرغم من أنه قد اهتم بتقديم تفسير صحيح للوجود الأصيل والوجود الزائف من أجل الموت، إلا أنه قد بقى مع ذلك تحليلا من طرف واحد. وآية ذلك أننا قد اقتصرنا فى دراستنا للوجود البشرى على النظر إليه بوصفه كينونة تتجه نحو الأمام، مخلفة وراء ظهرها كل ما قد كان. ومن هنا فإننا

لم نغفل «الوجود من أجل البداية» فحسب، بل قد أغفلنا أيضا امتداد الوجود البشرى من حيث إنه كينونة تمتد من المولد إلى الوفاة. فما ضربنا صفحًا عنه حتى الآن إنما هو «استمرار الحياة» الذى يسمح للموجود البشرى دائمًا أبدًا بأن يتخذ هذا الأسلوب أو ذاك، فى حين أن تحليلنا إنما ينصب على الموجود من حيث هو يمثل كلا موحدًا.

* * *

ولكن، أى أمر قد يبدو فى الظاهر أكثر بساطة من وصف عملية «استمرار الحياة» ابتداء من الولادة حتى الموت؟ أليس من الواضح أن هذا الاستمرار إنما ينحصر فى عملية تتابع «الحالات المعاشة» فى صميم الزمان؟.. فلنحاول إذن أن ننفذ إلى باطن هذه الخاصية التى تتسم بها ظاهرة استمرار الحياة، لكى نتعمق دلالتها الأونطولوچية وهنا سرعان ما تتكشف لنا ظاهرة هامة جديرة بالملاحظة، وتلك هى أنه ليس فى هذا التتابع المستمر للحالات المعاشة أى عنصر واقعى أصيل، اللهم إلا تلك الحالة المعاشة الراهنة، أعنى الحالة الفردية القائمة فى كل لحظة على حدة. وأما الحالات المعاشة Erlebnisse الماضية أو المستقبلة فهى لم تعد «واقعية» أو هى لم تصبح بعد كذلك وأما المدة الزمانية التى تجد الذات نفسها قائمة فيها (بين هذين الحدين) فإنها تضطرها إلى الانتقال من «الآن» إلى «الآخر» عبر سلسلة طويلة من الآنات، وكأن زمانها مكون من مجموعة من «الآنات» أو اللحظات الراهنة. وهذا هو السبب فى أننا نقول عادة إن الوجود البشرى وجود «زمانى». ولكن الذات تظل محتفظة — عبر هذا التغير المستمر للحالات المعاشة — بضرب من «الهوية».

[ثم يمضى هيدجر فى مناقشة التفسيرات المختلفة لظاهرة «هوية الذات» إلى أن يقول] «إن المشكلة الخاصة باستمرار الوجود البشرى إنما هى المشكلة الأونطولوچية الخاصة بتاريخية هذا الوجود. وإذا نجحنا فى استخلاص هذا البناء التاريخى، والكشف عن الشروط الزمانية الوجودية التى تجعله ممكنًا، فسيكون فى وسعنا عندئذ أن نصل إلى ضرب من الفهم الأونطولوچى للتاريخية "Geschtlichkeit" («الوجود والزمان» الفصل الخامس، الفقرة رقم ٧٢).

الفصل السادس عشر

كارل يسبرز

(١٨٨٣ ـ ؟)

من « الوجود الفردى » إلى « الوحدة التاريخية » ...

قد يكون كارل يسبرز فى الطليعة بين فلاسفة الوجودية المعاصرين، وإن كان هو نفسه لا يرحب كثيرًا بهذه التسمية، اعتقادًا منه بأن سارتر وحده هو الذى ارتضى لنفسه هذا الاسم! وعلى الرغم من أن يسبرز قد قدم لنا مذهبا فلسفيًا لا يخلو من تشابه مع بعض النزعات الميتافيزيقية الحديثة، إلا أنه قد آثر أن يضع مذهبه تحت عنوان «فلسفة الوجود» Existenz Philosophie بدلا من أن يدرجه فى عداد مذاهب «الوجودية» Existentialism. وليس من شك فى أن كلا من يسبرز وسارتر قد وقع تحت تأثير أبى الوجودية الحديثة: كيركجارد، ولكن من المؤكد أن أحدًا لم ينجح فى استخدام مفاهيم كيركجارد قدر ما نجح يسبرز فى هذا المضمار. وعلى حين أن بعض مؤرخى الفلسفة الوجودية قد درجوا على تقديم اسم سارتر على اسم يسبرز، فإن من واجبنا أن نعطى للفيلسوف الألمانى الكبير مركز الصدارة، خصوصًا وأنه كان أسبق من زميله الفرنسى إلى تقديم فلسفة « وجودية » بكل معانى الكلمة . والظاهر أن النجاح الأدبى الذى أحرزه سارتر ــ كما لاحظ يسبرز نفسه ــ هو الذى جعل البعض يعد غيره من فلاسفة الوجود مجرد أتباع له ، وكأن الفيلسوف الفرنسى هو رائد الحركة الوجودية بأسرها ! ويسبرز يروى لنا أنه اطلع يومًا ــ فى إحدى الصحف الأمريكية ــ على صورة توضيحية لما اعتاد الناس تسميته باسم « الوجودية » ، فوجد أن الرسام قد وضع فى المركز صورة ضخمة لسارتر ، وقد علت فمه ابتسامة الرضا ، وإن جانبه صور أخرى صغيرة لأربعة أقمار ثانوية قد أحاطت به من جميع الجهات ، ألا وهى صور بسكال ، وكيركجارد ، ونيتشة ، ويسبرز ! ويعجب فيلسوفنا كيف تقلب القيم على هذا النحو ، ولكنه لا يكاد يصدق فى

الوقت نفسه أن تكون صورته قد وضعت على قدم المساواة مع رجال عظماء لا يملك المرء سوى أن ينحنى لهم احترامًا وإجلالا![1] وليس من الغرابة فى شىء أن يحيل الناس كل شىء (حتى الفلسفة نفسها) إلى مجرد دمية يتلاعبون بها كيفما شاءوا، وإنما الغريب أن يقع بعض مؤرخى الفلسفة ضحية لأمثال هذه الألاعيب! وقد تكون هناك بعض عناصر مشتركة بين فلاسفة من أمثال هيدجر، ويسبرز، وسارتر، وجبرييل مارسل (وغيرهم)، ولكن من المؤكد أنه بين هؤلاء الفلاسفة من الاختلاف فى وجهات النظر أكثر مما بينهم من اتفاق. وقد سبق لنا أن حاولنا فى كتيب صغير أصدرناه منذ أكثر من عشر سنوات أن نحصر السمات المشتركة التى تجمع بين شتى أنصار «الفلسفة الوجودية»، ولكن التطور الفلسفى الذى عانته هذه الحركة فى السنوات الأخيرة قد أظهرنا على ضرورة إبراز العناصر الأصيلة لدى كل ممثل من ممثلى هذه الحركة، بدلا من الاقتصار على تأكيد أوجه الاتفاق بين أمثال هؤلاء المفكرين المختلفين. واليوم نرانا فى حاجة إلى معاودة الكتابة عن كارل يسبرز من أجل الكشف عن أصالة هذا «الأفلاطونى المحدث» الذى جمع فى فلسفته بين كل من كيركجارد ونيتشة، وإن كان مذهبه الميتافيزيقى العام قد بقى مرسومًا بطابع كانطى واضح، لم يستطع هو نفسه أن ينكر أهميته فى كل مراحل تطوره الفلسفى.

سيرة يسبرز وإنتاجه الفكرى

ولد كارل يسبرز عام ١٨٨٣ بمدينة أولدنبورج بألمانيا، واهتم فى صباه بدراسة القانون، ثم الطب، ولكنه لم يلبث أن تحول إلى دراسة علم النفس وطرق العلاج النفسانى، ثم اشتغل حقبة طويلة من الزمن طبيبًا نفسانيا بإحدى العيادات النفسية المشهورة بمدينة هيدلبرج. وفى عام ١٩١٣ ظهر له مجلد ضخم بعنوان: «علم النفس المرضى العام» أصبح فيما بعد مرجعًا هاما للمشتغلين بأمثال هذه

---

(١) W. Burnett : "This is My Philosophy", Allen & Unwrin London, 1959, Karl Jaspers, p. 199. (Ch. XI.)

الدراسات. وبعد مرور ثلاث سنوات على ظهور هذا الكتاب، استطاع كارل يسبرز أن يظفر بمنصب أستاذ علم النفس بجامعة هيدلبرج. وفى عام ١٩١٩ أخرج فيلسوفنا أول كتاب من نوعه فى دراسة «سيكولوجية النظرات الكونية العامة»، كان بمثابة نقطة ابتداء جديدة فى التحول إلى الفلسفة. وقد فطن يسبرز فى هذا المجلد إلى أهمية الفيلسوف الدنمركى كيركجارد، فأشار إلى الكثير من آرائه فى وقت كان فيه أبو الوجودية الحديثة مايزال مجهولا.

ثم جاء عام ١٩٢١ فكان نقطة تحول حاسم فى حياة يسبرز، إذ انقلب عالم النفس فيلسوفًا واستطاع أن يحصل على كرسى الفلسفة بجامعة هيدلبرج وقد ظل يسبرز يشغل هذا المنصب، إلى أن أقصاه الحكم النازى عن التدريس بالجامعة عام ١٩٣٧. وبينما قبل فيلسوف مثل هيدجر التعاون مع الحكام النازيين، نجد أن يسبرز قد رفض منذ البداية التنازل عن حريته الفكرية من أجل التكلم باسم طائفة من السياسيين الفاشيين. ولم يعد فيلسوفنا إلى منصبه الجامعى إلا بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية، فعين مديرًا للجامعة سنة ١٩٤٤، ثم تحول إلى سويسرا وشغل منصب أستاذ الفلسفة بجامعة بال عام ١٩٤٨. وما يزال كارل يسبرز يواصل نشاطه الفكرى، على الرغم من أنه قد بلغ الآن حوالى الخامسة والثمانين من عمره..

وربما كان كارل يسبرز من أغزر الفلاسفة الألمان المعاصرين إنتاجًا: فقد ظهر له حتى الآن ما يزيد عن ثلاثين مؤلفًا فى تاريخ الفلسفة، وما بعد الطبيعة، والمنطق، وفلسفة التاريخ، والفلسفة السياسية.. إلخ. ولعل أروع ما كتبه شيخ الفلاسفة الألمان كتابه الضخم المسمى باسم «فلسفة»، وقد صدرت الطبعة الأولى منه عام ١٩٣٢، فى ثلاثة مجلدات مستقلة(١). ويظهر فى هذا الكتاب تأثر يسبرز بكل من أفلوطين، وبرونو، واسبينوزا، وشلنج، وإن كان من الواضح أن لكل من كيركجارد ونيتشة المنزلة الكبرى فى كل فلسفة يسبرز، فضلا عن

(١) وهناك طبعة ثانية لهذا الكتاب ظهرت فى برلين عام ١٩٤٨ (وهى أيضا فى ثلاثة أجزاء).

اعترافه هو نفسه بأنه مدين لكانط بالجانب الأكبر من تفكيره. وأما كتبه الفلسفية الأخرى، فلعل من أهمها: «ديكارت والفلسفة»، و«نيتشة والمسيحية»، و«نيتشة»، ثم «المدخل إلى الفلسفة»، و«الإيمان الفلسفى» و«أصول التاريخ وغاياته» و«الروح الأوروبية» و«الإنسانية الجديدة: شروطها وإمكانياتها»، و«الشعور بالإثم عند الألمان».. إلخ. وقد ترجم عدد غير قليل من هذه المؤلفات إلى اللغتين الفرنسية والإنجليزية، كما ظهرت بعض الترجمات العربية لكتاب أو كتابين من هذه الكتب. وقد أصدر يسبرز منذ مدة غير بعيدة عملا فلسفيا ضخما بعنوان «المنطق الفلسفى»، ظهر الجزء الأول منه فى نحو ١١٠٣ صفحات، وكله يدور حول مشكلة الحقيقة. والملاحظ فى كل هذه المؤلفات أن فيلسوفنا يميل إلى الوضوح والبساطة (نسبيا)، خصوصًا وأنه لا ينحت ألفاظًا جديدة على طريقة غيره من فلاسفة الوجودية، فضلا عن أنه لا يتجاهل تراث الإنسانية الفلسفى، بل يعمد — على العكس — إلى استبقاء الكثير من المعانى الفلسفية الأساسية التى انطوت عليها «الفلسفة الخالدة».

الروح العامة لفلسفة يسبرز

إذا كان الكثير من «فلاسفة الوجود» قد حملوا على «العلم»، ورفضوا كل «معرفة علمية»، فإن كارل يسبرز يفسح مجالا كبيرًا للعلوم، ويكرس الصفحات الطويلة لتفسير «النظرية» التى يقوم عليها كل علم. وإذا كان القرن العشرون قد شهد حملات عديدة شنها الفلاسفة على «العلم»، فإن يسبرز يعترف منذ البداية بقيمة العلم، ويشيد بفائدة «المعرفة العلمية». والواقع أن فى استطاعة الإنسان عن طريق «العلم» و«الفلسفة معًا»، أن يحول مجرى «الخبرة». إلى نسق عقلى منظم، يكون من شأنه أن يجعل من «العلم» حقيقة ذات معنى أو دلالة. ولكن، على حين يمدنا العلم بالمعرفة، نجد الفلسفة تهتم أولا وقبل كل شيء بحدود المعرفة. فالتفلسف اعتراف بالتواضع العميق الذى تفرضه علينا حدود المعرفة العلمية الممكنة، وبالتالى تفتح كامل للذهن أمام آفاق ذلك المجهول الذى يمتد فيما وراء

كل معرفة موضوعية. حقا إن على الفيلسوف أن يفيد من المعارف الموضوعية التى يمده بها العلم، كما أن من واجبه أن يحذو حذو العالم فى اجتناب الأخطاء الناجمة عن التعود والتهور والتحيز، ولكن الفلسفة نفسها لا يمكن أن تستحيل إلى مجرد صورة من صور المعرفة الموضوعية، وبينما يهتم العالم بدراسة الظواهر الموضوعية عن طريق الذهن (أو «الفهم»)، للوصول إلى المعرفة العلمية، نجد أن الفيلسوف يحاول تجاوزا هذا البعد الموضوعى، عن طريق العقل، بغية الوصول إلى ما وراء السطح الظاهرى للأشياء. وربما كان من بعض مهام الفيلسوف فى عصرنا الحاضر، العمل على توضيح علاقة العلم بالفلسفة، والاهتمام بإلقاء المزيد من الأضواء على شتى أساليب التفكير والفهم. وهنا يفرق يسبرز بين الفهم والعقل (على طريقة كانط)، فيقول إن «العقل» ليس مجرد تفكير موضوعى واضح بسيط، بل هو إدراك للمبادئ العقلية الكلية (ens rationis) من جهة، وكشف عما فى الوجود من عناصر لا عقلية من جهة أخرى. فليس من شأن العقل أن يسعى نحو الوحدة، والنظام، والقانون، والكلى، فحسب، بل إن من شأنه أيضًا أن يصطدم باللا معقول، محاولا الكشف عن دلالته الوجودية — ومعنى هذا أنه لا بد للفيلسوف من أن يواجه «اللا معقول»، عالمًا تمام العلم أنه هيهات للعقل أن يقوم بدون نقيضه. وأما هذا النقيض الذى لا سبيل إلى قهره أو تصفيته أو التغلب عليه، فهو تلك الحقيقة المستغلقة التى قد تلبست بصميم وجودنا، والتى هى الشرط الأساسى لكل تفلسف. وحين يتحدث يسبرز فى بعض كتبه عن «العقل والوجود»، فإنه يعنى بهما حقيقتين متعانقتين لا انفصام لهما، ولا بد للواحدة منهما من أن تختفى باختفاء الأخرى. وآية ذلك أن العقل بدون الوجود حقيقة فارغة جوفاء لا تفضى فى النهاية إلا إلى نزعة عقلية خاوية، فى حين أن الوجود Existenz بدون العقل مجرد دافع أهوج أعمى أو مجرد سعى عابث غير معقول. وتبعًا لذلك فإن العقل والوجود صديقان أكثر مما هما عدوان، خصوصًا وأن من شأن الواحد منهما أن يحدد الآخر، فضلا عن أن من شأن الواحد منهما أن يطور الآخر، وبذلك يتمكن الاثنان فى النهاية من بلوغ حالة

مزدوجة من الوضوح العقلى والواقعية الوجودية. ولكن حديث يسبرز هنا عن «العقل والوجود» إنما هو فى الحقيقة تعبير عن ذلك التوتر الحاد بين القطب الأبولونى والقطب الديونيسى، أو بين «المبدأ البنائى» و«المبدأ الدينامى»، وكأن يسبرز قد فطن إلى أنه لا قيام للفلسفة إلا فوق دعامة من الاستقطاب الأليم بين الفكر والوجود، أو كأنما هو قد تحقق من أنه لا بد للفيلسوف الوجودى من أن يتلظى بنيران اللامعقول. ولو كان لنا أن نستخدم تعبيرًا طالما جرى على قلم يسبرز نفسه، لكان فى وسعنا أن نقول إن بين العقل والوجود «صراعًا وديًا» لا سبيل إلى القضاء عليه أو التخلص منه. ولا بد — فيما يقول يسبرز نفسه — من استبقاء الوجود — مهما كان من غموضه وتناقضه — لأن هذا الصراع الدامى بين الفكر والوجود هو ما يكون صميم الحياة البشرية نفسها.

وإذا كان الفلاسفة الطبيعيون مجمعين على ضرورة التزام حدود المناهج الموضوعية، فإن كارل يسبرز يقرر أن فى هذا الموقف إنكارًا لكل فلسفة. والواقع أن مهمة الفلسفة تنحصر أولا وقبل كل شيء فى إظهارنا على أن الإنسان سؤال مستمر بالنسبة إلى ذاته، وأن وجوده لا يمكن أن يكون مجرد «موضوع». وعبثًا يحاول أنصار النزعة الطبيعية أن يحصروا الإنسان فى نطاق أبعاده الجسمية، والبيولوجية، والتاريخية: فإن الإنسان مع ذلك لا بد من أن يظل «ذاتًا» فريدة فى نوعها. ومعنى هذا أن الموجود البشرى هو شيء أكثر من تلك «الظواهر التجريبية» التى قد يستطيع العالم معرفتها عن طريق المناهج الموضوعية. وحين يتحدث كارل يسبرز عن الإنسان، فإنه يريدنا على أن نتخطى كل معرفة موضوعية، لكى نمضى نحو الأساس الأول أو الحقيقة الأصلية التى تنبع منها أفكاره وأفعاله معًا. وليست هذه الحقيقة الأصلية سوى تلك الحرية الوجودية التى تفلت بطبيعتها من كل معرفة موضوعية. وعلى حين أن كل العلوم الإنسانية تقوم على إنكار الحرية، وإرجاع الوجود البشرى إلى مجموعة من المفاهيم اللاشخصية، نجد كارل يسبرز يقرر أنه لا سبيل إلى فهم الإنسان إلا عن طريق الشعور المباشر بالمسئولية الذاتية التى تقع على عاتق كل موجود فردى. وإذن،

فإن الفلسفة — فى رأى يسبرز — مرتبطة ارتباطًا أساسيًا بهذا الفهم الوجودى للإنسان، على اعتبار أن الإنسان ليس مجموعة من القوى النفسية، أو وحدة إحصائية تعمل عملها من خلال بعض العوامل الاجتماعية والحضارية، بل هو أولا وبالذات حرية وجودية تخرج عن كل إطار موضوعى صارم!

صحيح أن الكثيرين قد أصبحوا يتوهمون أنه لم يعد للفلسفة اليوم أى موضع فى عالمنا الصناعى الحاضر، وأن التأملات الفلسفية قد أصبحت وقفًا على جماعات من المفكرين المنعزلين الذين تخلف بهم ركب الحضارة، ولكن الفلسفة مع ذلك لا بد من أن تقوم بمجرد ما يشعر الإنسان بوجوده من خلال التفكير، حتى لو ظن فى نفسه أنه بعيد كل البعد عن التفلسف! وعالم اليوم أحوج ما يكون إلى الفلسفة، لأنه لا بد لإنسان هذا العالم من الشعور بمسئوليته كإنسان . والفلسفة — على النقيض من أية معرفة كلية مزعومة — تدرك أن المهمة التى تقع على عاتقها اليوم هى العمل على إيقاظ ملكة التفكير المستقل لدى الفرد، وبالتالى السعى نحو تأكيد استقلال الفرد فى وجه شتى النزعات الاستبدادية والجماعية المتطرفة التى تهدف إلى القضاء على كل تفكير مستقل وكل شعور فردى. فلا بد للفلسفة من أن تذكر كل فرد منا بأن فى إمكانه أن يكون عين ذاته، وأنه يكف عن أن يكون إنسانًا فى اللحظة التى يتخلى فيها عن أصالته الفردية. وليس أيسر على الفلسفة — بطبيعة الحال — من أن تتخلى عن رسالتها — خصوصًا فى عصور النكبات والأزمات — لكى تستحيل عقيدة، أو أيديولوچيا، أو معرفة نسقية مغلقة، ولكنها عندئذ تتنكر لنفسها وتقتطع ذاتها من تاريخ الإنسانية. وأما إذا أردنا لإنسان العصر الحاضر أن يظل محتفظًا باستقلاله الروحى وحرية تفكيره، فلا بد لنا من أن نعبئ كل قوانا الروحية من أجل مناهضة تلك «اللا فلسفة» التى راحت تخنق فى الكثير من المجتمعات المعاصرة كل وجود فردى وكل حرية فكرية[1].

---

(١) « The Task of Philosophy in Our Day » by Karl Jaspers, in **"This Is My Philosophy"**, edited by W. Burnett, pp. 190 — 199.

« الأونطولوچيا » وضرب الوجود عند يسپرز

إذا كان يسپرز قد رفض الأونطولوچيا التقليدية، فإن موقفه الفلسفي — مع ذلك — موقف أونطولوچي وميتافيزيقي. وربما كان في وسعنا من هذه الناحية أن نقرب فلسفة يسپرز من فلسفة هيدجر، فنقول إن الفلسفة عند كل منهما هي بطبيعتها «ميتافيزيقا» نظرًا لأنها تثير أولا وقبل كل شيء مشكلة الكينونة أو الوجود العام. ولكن «الوجود» — على العكس مما يتوهم الفلاسفة في كثير من الأحيان — ليس مجرد «معطى» من المعطيات، بل ربما كان من الحمق — فيما يقول يسپرز — أن نتصور أن «الوجود هو هذا الذي يستطيع كل منا معرفته، وهنا يعتنق يسپرز قضيتين أساسيتين من القضايا الكانطية فيقول مع زعيم الفلسفة النقدية (الذي يعتبره بمثابة فيلسوف الفلاسفة، أو الفيلسوف بالذات) إنه ليس ثمة موضوع بدون ذات، على اعتبار أن كل ما هو «موضوعي»، محدد من قبل الوعي بصفة عامة، وأن الوجود الموضوعي: Dasein هو دائما مجرد «ظاهر» أو «مظهر»، كما يقرر في الوقت نفسه أن «الكل» لا يمثل مطلقًا في مجال شعورنا، بل إن «العالم» و«النفس» و«الله» هي مجرد «أفكار» لا قيام لها إلا في «العقل». ومعنى هذا أن يسبرز يأخذ عن كانط مسلمة الوعي من جهة، كما يأخذ عنه مذهبه في «الأفكار» من جهة أخرى. وهو يطلق على «العالم» و«النفس» و« الله » اسم «الشوامل» Umgreifende الثلاثة، كما يقرر أن كل ما نعرفه لا يقبل المعرفة بالنسبة إلينا، اللهم إلا في حدود «أفق» من الآفاق. وما يضم تحته جميع الآفاق إنما هو الحقيقة الكلية المستغلقة أو الشامل المجهول، وهو يشمل أولا «العالم» بوصفه شاملا»، ثم «الذات» بوصفها «شاملا»، وأخيرًا « الله » أو «المبدأ العلوي» بوصفه «الشامل الكلي». ويسپرز يضيف إلى هاتين السمتين الأساسيتين اللتين استمدهما من كانط، خبرة وجودية قد تكون بمثابة النواة الأصلية لكل تفكيره، ألا وهي شعوره الحاد بأن الوجود حقيقة هشة قابلة للتحطيم في كل لحظة، وإحساسه العارم بأن الفشل يكاد يكون هو الكلمة

الأخيرة فى قصة كل موجود! فالعالم ــ من حيث هو كذلك ــ لا يزيد فى رأى بسپرز عن كونه تصدعًا مستمرًا، دون أن يكون فيه موضع لأى تماسك حقيقى. والوجود الإنسانى لا يصل مطلقًا إلى حالة التحقق والاكتمال، لأن الإنسان نفسه مجرد موجود تاريخى يحيا فى دنيا الممكنات. وأما الواقعية الحقيقية للوجود فإنها لا تكاد تكف عن التراجع، إلى أن يقدر لها التحدد أو الثبات فى صميم الحقيقة المتعالية أو المبدأ الإلـٰهى. ولكن «الحقيقة المتعالية» بعيدة كل البعد عن أن تكون مجرد «معطى» من «المعطيات» الموضوعية. وهى لا تصبح واقعية بالنسبة إلينا اللهم إلا حين تتحقق القطيعة بيننا وبين الوجود (بمعناه العرضى الزمانى). وهكذا نرى أن فشل كل شىء (بما فى ذلك عملية البحث نفسها) هو وحده الذى يمكن أن يوصلنا إلى «الكينونة» أو «الوجود العام».

وحينما يتحدث يسبرز عن «الوجود» أو «الكينونة»، فإنه يعنى بها دلالات ثلاثًا، أولها الموجود بمعنى الكينونة الموضوعية أو الواقعية التجريبيـة Dasein، وثانيها هو الوجود بمعنى «الكينونة من أجل الذات» (Fursibhslebrtsein)، وهذا النوع من الوجود يختلف اختلافًا جذريًا عن وجود الأشياء، ولهذا يطلق عليه يسبرز اللفظ الألمانى Existenz، وأخيرًا الوجود بمعنـى «الكينونـة فى الـذات» (Ansichseiend)، وهذا النوع من الوجود غير قابل للإدراك من جانب الذات ولا من جانب أى موجود آخر، ويسبرز يطلق عليه اسم «الحقيقة المتعالية» أو «المبدأ العلوى». ولكن هذه الضروب الثلاثة من الوجود ليست سوى أقطاب ثلاثة للكينونة أو الوجود العام الذى أنا موجود فيه. ومهما يكن نوع «الوجود» الذى قد أتخذ منه نقطة انطلاق، فإننى لن أستطيع مطلقًا أن أقبض على «الوجود» ككل. ولعل هذا هو السبب فى أنه لا بد للفلسفة باستمرار من أن تمضى فى عملية التجاوز أو المفارقة، دون أن تتمكن يومًا من الوصول إلى «المطلق».

ولا بد لهذه العملية من أن تتحقق عبر أبعاد ثلاثة: فلا بد للفيلسوف أولا من أن يضطلع بمهمة الاهتداء إلى التوجيه الصحيح فى نطاق العالم نفسه، ثم لا بد له ثانيا من العمل على إلقاء الكثير من الأضواء على الوجود الذاتى، ولا بد له أخيرًا

من الوصول إلى البعد الميتافيزيقى بمعناه الدقيق. والمهمة الأولى تكاد تنحصر فى انتزاع العالم من تماسكه الموضوعى، وانغلاقه على نفسه، من أجل الوصول إلى «حدود» لن يكون فى الإمكان بعد ذلك تخطيها فى حين تتمثل العملية الثانية فى الانطلاق من «الذات» بوصفها «وجودًا تجريبيًا» Dasein هو موضوع دراسة علم النفس، من أجل تجاوز هذا الوجود الموضوعى، والوصول فى خاتمة المطاف إلى الذات النوعية بوصفها وجودًا ذاتيًا حقيقيًا: Existenz. وأخيرًا تجىء العملية الميتافيزيقية فتكون بمثابة فعل من أفعال «التعالى» الذى تقوم به الذات حين تتجاوز الوجود الموضوعى من أجل العودة إلى ذاتها، والتسامى بنفسها من خلال هذا «التعالى» نفسه. وواضح من هذه الأبعاد الثلاثة أن يسبرز حريص على تجاوز التعارض القائم بين الذات والموضوع، من أجل الاهتداء إلى «الوجود» الحقيقى. وقد لا يكون فى وسع «العقل» القيام بمثل هذا البحث الأونطولوچى، فلا بد للفيلسوف من التخلى عن التصورات أو المفاهيم، من أجل اصطناع بعض الألفاظ أو الكلمات التى قد لا تنطوى على معان أو دلالات. وهنا تكون «الكلمات» مجرد «مؤشرات» تشير إلى الاتجاه الذى لا بد من اتخاذه، دون أن يكون فى وسعنا تحديد هذا الاتجاه بطريقة تصورية دقيقة.

نظرية يسبرز فى « الوجود الذاتى »

إذا كانت اللغة الأسطورية قد دأبت على الحديث عن «النفس»، فإن يسبرز يرى أنه ليس فى وسع اللغة الفلسفية سوى أن تتحدث عن «الوجود الذاتى». والحق أن ما نسميه باسم «الذات» إنما هو ذلك الموجود الذاتى الذى يواجه الوجود العام ككل. والذات لا توصف بأنها موجودة، بل هى يمكن أن توجد، ولا بد لها من أن توجد. وأنا أصبح «وجودًا ذاتيًا» حين أكف عن أن أكون مجرد «موضوع» بالنسبة إلى ذاتى. فالوجود الذاتى هو بمثابة تفتح فى صميم وجود العالم، ومن ثم فإنه يكمن أولا وقبل كل شىء فى النشاط أو الفاعلية التى يضطلع بها الإنسان. وهذا التفتح البشرى إنما يتجلى بصفة خاصة من خلال «المواقف

الحاجزة» التى تصطدم بها الذات (مثل الموت، والألم، والصراع، والإثم)، كما يبدو أيضًا من خلال الوعى التاريخى، والحرية، والتواصل بين الذوات. وحين يحاول الفكر الفلسفى أن يقوم بمهمة إلقاء بعض الأضواء على الوجود الذاتى، فإنه سرعان ما يتحقق من أن الوجود ليس بموضوع وأنه ليس فى وسعى — بالتالى — أن أقول عن ذاتى ما أنا فى الحقيقة إياه. ومعنى هذا أنه ليس فى وسع الفكر التوضيحى مطلقًا أن يقبض على الحقيقة الوجودية أو أن يدرك صميم الذات الفعلية، لأن هذه الذات، لا تكمن إلا فى صميم النشاط الفعال الذى تحقق بمقتضاه كل وجودها. ونحن حين نتحدث عن الذات فإننا لا نعنى بها شيئًا جامدًا أو حقيقة صلبة، بل نحن نعنى بها ذلك الوجود الزمانى الذى لا بد من أن يتخذ طابعًا تاريخيًا. وتبعًا لذلك فإن فعل «الكينونة» — لا يعنى — بالنسبة إلى الذات — سوى فعل «التصميم»، ما دام وجود الذات هو ذلك الوجود الحر الذى لا بد له من أن يتحقق عبر الزمان. وليست العلاقات بين الذوات علاقات تبادل، بل هى علاقات تواصل. فما يسميه يسبرز باللفظ الألمانى Existenz إنما هو تلك الفاعلية البشرية الزمانية التاريخية الحرة، أعنى ذلك الوجود النوعى الخاص الذى لا يمكن أن يقال عنه إنه «موضوعى»، أو إنه «قابل للقياس»، أو إنه «قابل للتجريب» أو إنه «قابل للتطبيق». ومن هنا، فإن يسبرز يعرف لنا الوجود الذاتى (أو وجود الإنية) بقوله: «إنه ما لا يصبح مطلقًا موضوعًا، وما هو الأصل فى فكرى وفعلى، وما أستطيع أن أتحدث عنه بألفاظ لا تعنى شيئًا؛ أو إن شئت فقل إنه ما لا علاقة له إلا بذاته، وبالتالى بحقيقته المتعالية Transcendance».

بيد أنه قد يكون من الخطأ البالغ أن نحاول إدراك «الوجود البشرى» بوصفه مجرد «ذاتية»، على حين أنه يمثل فى الواقع تصدعًا فى داخل دائرة الكينونة التى تتألف من الموضوع والذات. ومعنى هذا أن الوجود البشرى هو فيما وراء كل تفرقة من هذا القبيل، خصوصًا وأن الفلسفة تضع كلا من الذاتية والموضوعية موضع التساؤل. فالوجود البشرى يتجه نحو «الموضوعى» كما يتجه نحو «الذاتى»، ولكنه لا يتضح لنا كحقيقة وجودية إلا من خلال أبعاده الثلاثة

الرئيسية، ألا وهى التاريخية والحرية والتواصل. وإذا كان ديكارت قد توهم أن كل وجود الذات ينحصر فى فعل التفكير، فإن يسپرز يقرر — على العكس من ذلك — أن كل وجود الذات منحصر فى فاعلية التحقق التى تتم عبر التاريخ، داخل نطاق عالم مشترك قوامه التواصل. ولهذا يستبدل يسپرز بعبارة ديكارت المعروفة: «أنا أفكر فأنا إذن موجود» مقالة جديدة يقرر فيها: «أنا أختار فأنا إذن موجود». وعلى حين كان ديكارت يعتبر الذات مجرد «شىء مفكر»، نجد أن يسپرز يحيل الذات إلى «قدرة على الاختيار». صحيح أن الإنسان يخضع لسلسلة من العلل والمعلولات، ولكنه مع ذلك ليس مجرد «حزمة من الآثار العلية». ومعنى هذا أن فى وسع الإنسان — على الأقل عن طريق الفكر — أن «ينفى» أية عملية جسمية أو ذهنية تحدث فى نفسه، مؤكدًا أن «وجوده» شىء أكثر من كل هذا! وحتى حين ينجح الإنسان فى أن يحقق لنفسه حياة حيوانية خالصة، وذلك بأن يتنازل تمامًا عن كل حرية، متخليا فى الوقت نفسه عن كل مسئولية — فإنه فى هذه الحالة نفسها يثبت أنه ليس مجرد موجود «حيوانى» محض. ولئن يكن كل منا هو الذى يتبنى لنفسه خلقًا ذاتيا أو طابعا خاصا، إلا أن «الطبائع البشرية» ليست بمثابة «وقائع محددة»، بل هى «ظواهر حية» نسهم فى خلقها، ونعتبر أنفسنا مسئولين عنها.

و«الوجود» — فى نظر يسبرز — هو دائمًا وجود فى موقف. والموقف — عند فيلسوفنا — تعبير عن تلك الحقيقة الموضوعية التى يواجهها الموجود الذاتى، حين يجد نفسه بإزاء «حد» أو «ظرف» أو «نطاق» من شأنه أن يقف فى وجه نشاطه الحر. وهناك «مواقف» تقبل التعديل أو التحوير، ولكن هناك أيضًا «مواقف حاجزة» لا سبيل إلى التحكم فيها أو التغلب عليها. وليس فى استطاعة الذات أن تقف على طبيعة تلك المواقف، بل كل ما تستطيعه هو أن تستشعرها فقط. وحين تواجهنا مواقف الألم، والموت، والصراع، والإثم، فإننا نلقاها بتطوير «الوجود الممكن» الكامن لدينا، ومن ثم فإننا نصبح عين ذواتنا مصوبين أبصارنا فى الوقت نفسه إلى تلك «المواقف الحاجزة». وتبعًا لذلك فإن تحقق الذات لا يتم إلا عبر

تلك المواجهة الحية التى تجد فيها الحقيقة البشرية نفسها بإزاء تلك العثرات الكبرى أو «المواقف الحاجزة». ويسبرز يفيض فى الحديث عن «التاريخية» التى تدفع بطابعها كل وجود بشرى، لكى يبين لنا أن الإنسان موجود فى الزمان، ولكن ذاته الوجودية ليست مستوعبة بتمامها فى الزمان. فالتاريخية — بالنسبة إلى الموجود البشرى — إنما تعنى ضربًا من «الاتحاد» بين «الزمان» و«الأزلية»، بين الحرية والضرورة؛ بين الوجود الموضوعى والوجود الذاتى.. إلخ. ولكن «التاريخية» — مثلها فى ذلك كمثل الحرية — لا تقبل التعقل، وإن كان يسبرز لا يسميها باسم «اللامعقول»، نظرًا لأنها الركيزة التى يستند إليها الشعور بالوجود..

ليست الحرية الوجودية عند يسبرز

مجرد « موضوع » ...

وأما إذا انتقلنا إلى مشكلة الحرية، فسنجد أن «الوجود» عند يسبرز «حرية»، والحرية لا تقوم إلا على مستوى آخر مختلف تمام الاختلاف عن المستوى الذى تثار عليه قضية الحتمية واللاحتمية. والحق أنه إذا كان «الوجود» عند يسبرز ليس مجرد «موضوع»، فإن الحرية أيضًا لا يمكن أن توصف (فى نظره) بأنها مجرد «ظاهرة» أو «واقعة» أو «موضوع». وإذا كان الفلاسفة قد درجوا على إثبات وجود الحرية عن طريق بعض البراهين العقلية، فذلك لأنهم قد اعتادوا أن يتصوروا كل شىء على غرار «الموضوع». وأما يسبرز فإنه يقرر أن الحرية الوجودية ليست حقيقة موضوعية تقبل الإثبات أو النفى، بل هى حياة لا سبيل إلى التوحيد بينها وبين المعرفة، أو بينها وبين القدرة على الاختيار، أو بينها وبين القانون، وإن كان من غير الممكن أن تقوم حرية بدون معرفة، أو بدون قدرة على الاختيار، أو بدون قانون. ويسبرز يتفق مع بعض فلاسفة الوجودية فى القول بأنه ليس للحرية من أساس معلوم، أو أصل معروف، إذ يستحيل علينا أن نهتدى إلى ركيزة محددة يمكننا أن نرد إليها تلك الحرية الوجودية. ومعنى هذا أن الحرية

تنحدر إلينا من أصل مجهول تغلفه الأسرار. ولما كانت هناك هوية بين الحرية والوجود، فإن كل ما يمكننا أن نقوله عن الحرية هو أنها غير قابلة للتصور. صحيح أننى أعرفها لحسابى الخاص، ولكننى لا أعرفها من خلال الفكر، بل من خلال فعل الوجود نفسه. وآية ذلك أننى أستشعر حريتى فى صميم ذلك الاختيار الوجودى الذى أحققه، أعنى فى صميم ذلك القرار الذى بمقتضاه آخذ على عاتقى أن أصبح عين ذاتى. وحين يقول يسبرز إنه ليس على سوى أن أتقبل الحرية أو أن أسلم بها، دون أن أكون أنا محدثها أو الأصل فى خلقها، فإنه يعنى بذلك أن الحرية فى أصلها مجرد هبة أو منحة. حقًا إننى أنا الذى أكون نفسى على نحو ما أريد أن أكون، ولكننى أصنع نفسى دائمًا ابتداء من شيء لم أخلقه أنا نفسى! ولعل هذا ما عبر عنه يسبرز بقوله؛ «إننى قد أعطيت لنفسى — بوجه ما من الوجوه — على سبيل المنحة». فالذات تبدو — فى فلسفة يسبرز — بصورة « حرية » قد منحت للإنسان من الخارج، بحيث قد يكون فى وسع كل فرد أن يقول: «لقد منحت لنفسى على نحو ما من الأنحاء»!

ولكن، على الرغم من أن الحرية هى فى الأصل مجرد منحة، إلا أن على الإنسان أن يتجه نحوها، ويتحرك صوبها، حتى لا يفقدها، أو يفرط فيها. ومن هنا: فإن الحرية الوجودية — فى رأى يسبرز — لا تتجلى إلا عبر عملية اختيار الإنسان لذاته، وهى العملية التى تتخذ طابع صراع مستمر، دون أن يكون فى الإمكان اختيار تصميم واحد يتحدد مرة واحدة وإلى الأبد. وليس ثمة ممكنات موضوعية تتم عملية الاختيار فيما بينها، كما يختار المسافر طريقًا يتخذه — بين طرق عدة — للوصول إلى غايته، وإنما تختار الذات نفسها عن طريق تلك «الفاعلية» التى تقدم — بمقتضاها — إلى نفسها! وكل اختيار لا بد من أن ينطوى على ضرب من «المخاطرة» أو «المجازفة»: لأننى لا أعرف من أكون على وجه التحديد، أو من أنا فى الواقع ونفس الأمر! ولكن الذى لا شك فيه أن على دائما أن أظل مخلصًا لذاتى، وأن أحاول الوصول إلى مستوى الوجود الأصيل الذى أصبح معه «ذاتًا حقيقية». وهنا يتفق يسبرز مع بعض فلاسفة الوجودية فى القول

بأنه ليس فى وسع الذات أن تراعى فى أفعالها بعض المعايير الأخلاقية الخارجية، بل لا بد لها من أن تستمد معاييرها من أعماق وجودها محاولة دائمًا أن تخلق بمحض حريتها مبررات سلوكها. ويسبرز يسلم بعبارة كانط التى تقول: «إننى قادر لأننى ملزم»، فيجعل من الحرية مزيجًا متناقضًا من حرية الاختيار والضرورة — صحيح أننى حر فى اختيارى، ولكن من شأن هذا الاختيار أن يجىء فيلزمنى، وعندئذ لا بد لى من أن أعمل، وأن أتحمل نتائج أفعالى. وإذا كان ثمة قسر أو إكراه فى هذه الحالة، فإن الإكراه هنا ليس وليد الحقيقة التجريبية، بل هو وليد عملية خلق الذات فى لحظة الاختيار. ويسبرز يستنتج من ذلك أنه كما أن من المستحيل أن يقوم وجود (ذاتى) بدون كينونة غفل، فإنه لا يمكن أيضًا أن تكون ثمة حرية مطلقة، خصوصًا وأن الحرية — فى رأيه — وثيقة الصلة بالإثم أو الخطيئة. وحين أتحقق من أننى حر، فإننى لا بد من أن أقر فى الوقت نفسه بأننى «مذنب». وليس الإثم شيئًا دخيلا على الحرية، بل هو باطن فى أعماق الحرية نفسها. وقد يتوهم الإنسان أن فى وسعه التخلى عن كل فعل، ولكن الامتناع عن الفعل هو نفسه فعل! وحينما يأخذ الإنسان وجوده على عاتقه، فإنه لا بد من أن يجد نفسه مضطرا إلى الفعل، والفعل تحقيق لإمكانيتى الخاصة، ولكنه فى الوقت نفسه «رفض» لإمكانية أو إمكانيات أخرى، وما هذه الإمكانيات الأخرى — فى رأى يسبرز — سوى غيرى من الناس. وتبعًا لذلك فإن تصميمى على الوجود، أعنى كينونتى ذاتها، تنطوى منذ البداية على عملية وقوع فى الإثم! ولا مندوحة لنا من ارتكاب هذه الخطيئة الأصلية، لأنها هى «الوجود» بعينه!

بيد أن الإنسان — فى رأى يسبرز — ليس حرا فحسب، بل هو مسئول أيضًا. وإذا كان مصدر مسئوليته مجهولا، أو إذا كان من غير الممكن إزاحة النقاب عن أصل المسئولية البشرية، فما ذلك إلا لأن «الوجود» الإنسانى لا يندرج تحت نطاق «الموضوع»، كما أن إمكانيات الذات البشرية لا يمكن أن تستحيل إلى ظواهر موضوعية. وعلى الرغم من أن يسبرز يسلم بأنه قد يحدث فى بعض الأحيان أن يعجز شخص ما عن إتيان هذا الفعل أو ذاك، إلا أنه يؤكد أن مثل هذا

الشخص مسئول — جزئيا — عن «الطبع» أو «الخلق» الذى يجعل هذا الفعل أو ذاك مستحيلا. وإذن فلا بد للعلاج النفسانى من أن يعتبر المسئولية بمثابة الدعامة الأساسية التى يقوم عليها كل «توازن نفسى» وكل «صحة نفسية». صحيح أن المسئولية معرضة للضياع فى كل حين، ولكنها لا تضيع عادة إلا فى الحالات المرضية. وليس أمعن فى الخطأ مما يفعله بعض أصحاب العلاج النفسانى حينما يفترضون انعدام المسئولية لدى المرضى العقليين، لكى لا يلبثوا أن يعمموا هذا الفرض على المرضى النفسانيين أولا، ثم على الأسوياء أو الأشخاص العاديين ثانيا. وحتى حين تضيع الحرية بطريقة غير إرادية لدى المرضى العقليين، فإن هذا لا يمنعنا من أن نقرر أن هؤلاء كانوا مسئولين — جزئيا — عن حياتهم، حتى اللحظة التى بدأ المرض العقلى يعمل عمله فيهم. وكثيرًا ما يكون ضياع الحرية نتيجة لموقف إرادى، كما هو الحال مثلا لدى الشخص الذى يحطم حريته بإرادته الشريرة. وليس من شك فى أنه حينما يستسلم المرء للكراهية والأنانية، فإنه قد يصبح مستعبدًا لهما إلى الحد الذى يمتنع معه علاج مثل هذا الشخص عن طريق التحليل النفسانى. وهناك حالات سلبية يكون انعدام الحرية فيها نتيجة لعدم رغبة الشخص فى رؤية نفسه على حقيقتها! وأما الشخص الذى يتمتع بإرادة خيرة، فهو وحده الذى يسعى جاهدًا فى سبيل الوصول إلى حالة من «الإخلاص للذات»، يكون معها شفافًا أمام نفسه. وهكذا يربط يسبرز الحرية بإخلاص الفرد لذاته، فيقرر أنه لا بد للذات من أن تنير ظلمات وجودها، لكى تكتشف حقيقة أمرها، وتصل فى النهاية إلى مستوى «الوجود الأصيل» أو «الذات الحقيقية»...

التواصل بين الذوات

... والحق أنه إذا كان من شأن «الوجود» أن يتولد عن ذاته، فإنه ليس فى وسعه مع ذلك أن يوجد من ذاته ومع ذاته فحسب، بل لا بد له من أن يوجد مع غيره، وأن يحقق ذاته بالاشتراك مع غيره من الذوات. فليس ثمة «وجود» إلا إذا

كان ثمة «تواصل» شعورى: لأننى لا أوجد حقا إلا من خلال هذا «التواصل».
وعلى حين أن بعض فلاسفة الوجودية قد ذهبوا إلى أن الذات تحيا فى شبه عزلة أو انفصال، نجد أن يسبرز يؤكد — على العكس من ذلك — أن الذات لا تكون ذاتًا «حقيقية» اللهم إلا إذا تفتحت لغيرها من «الذوات». ويسبرز يعلق أهمية كبرى على مفهوم «التواصل»، لأنه يرى أن «الحرية» لا تعيش إلا فى عالم من «الحريات». وهنا يقرر فيلسوفنا أنه لا سبيل أمامى لتحقيق ذاتى إلا بالتآزر مع غيرى من الذوات. صحيح أن وجودى الحقيقى منبعث من صميم ذاتى، ولكن ليس ثمة «وجود أصيل» دون أن يكون هناك تواصل شعورى بين الذوات وغيرها من الذوات. ولا يتحقق التواصل فى دائرة العلاقات الاجتماعية والاقتصادية المألوفة بين الناس، بل هو يعدو دائرة التعامل التجريبى فيما بين الأفراد، لكى يتخذ صورة مباشرة تتم فيها المشاركة وجهًا لوجه. ومثل هذا «التواصل الوجودى» لا يتم إلا بين الموجودات الحرة، فهو لا يربط إلا بين «شخص» و«شخص»، ومن ثم فإنه لا بد من أن يمتد إلى الجانب الشخصى الباطنى العميق.
وإذا كان من شأن التواصل الحقيقى ألا يتحقق إلا بين «حريات»، فذلك لأنه يقوم على التكافؤ والمساواة، لا على الضغط أو القسر.

والواقع أن «الموجود الذاتى» لا يطلب إلى غيره من الموجودات الذاتية أن تحاكيه وتسير على منواله، بل هو يريدها على أن تتخذ طريقها الخاص، وتسير نحو غايتها الخاصة. ومن هنا فإن التواصل — كما قلنا يتم بين ذوات حرة، على أن تحتفظ كل ذات بما لها من حقيقة خاصة، وفردية أصيلة، وشخصية فريدة هى نسيج وحدها. وهكذا تستبقى كل ذات عزلتها الأصلية واستقلالها الذاتى، لكى تقيم صلتها بالذات الأخرى على أساس من المواجهة والمصارحة والصراع الودى!
وحين يقول يسبرز إن التواصل — فى جوهره — صراع ودى، فإنه يعنى بذلك أن الذات حين تنكشف أمام غيرها من الذوات، فإنها تجاهد فى سبيل المحافظة على إخلاصها لذاتها، دون أن يكون فى هذا الجهاد أو الصراع أى سعى ضمنى نحو الغلبة أو السيطرة. وحين يتحقق مثل هذا التواصل الوجودى بين ذاتين، فإن كلا

منهما لا تكشف عن نفسها على نحو ما هى كائنة من ذى قبل، بل هى تستحيل إلى ذات جديدة تكشف للأخرى عن جوانب خفية عميقة من صميم وجودها. وهنا تتحقق المواجهة بين الذاتين، فنرى الواحدة منهما الأخرى دون حجاب، ويظهر «الحب» فى جو ملؤه الثقة والصراحة. ولا يفهم يسبرز الحب على نحو ما يفهمه الشعراء والرومانسيون، بل هو يتصوره على أنه ضرب من الاستفهام المتبادل الذى لا يخلو من صراع حاد. وإذا كان يسپرز يربط الحب بالصراع، فذلك لأن التواصل — فى رأيه — يتم دائمًا بين ذاتين تسعى كل منهما نحو التحقق، وتعرف أن تحققها يستلزم بالضرورة صراعًا شاقا ضد «الذات» وضد «الآخر»!

ويطبق يسپرز فكرته عن «التواصل» على «العلاج النفسانى»، فيقرر أنه لا بد من أن تسود الصراحة المتبادلة بين الطبيب النفسانى والمريض. ومعنى هذا أنه لا يمكن أن يتحقق اكتشاف المريض لذاتيته الحقيقية. اللهم إلا إذا قام بينه وبين المعالج ضرب من التواصل الوجودى. ومثل هذا التواصل يستلزم قيام علاقة ناضجة بين الطبيب والمريض: علاقة الند بالند. لا علاقة الشخص البالغ المعالج بالشخص المنحرف المحتاج إلى العلاج! وإذن فإن عملية «العلاج النفسانى» لا تتم إلا حين يكون المريض قد بلغ من النضج النفسى ما يسمح للطبيب بأن يفيد منه، ويتجاوب معه، ويبادله صراحة بصراحة! وعندئذ قد يكون فى وسع الطبيب النفسانى أن يتناقش مع مرضاه.، لا مع زملائه، حول مشكلاته، ومعتقداته، وشتى مظاهر التزامه!

ولا تتجلى أهمية التواصل فى الحب، والعلاج النفسانى، وشتى مظاهر الصراع الودى فحسب، بل هى تتجلى أيضًا فى التعاقد الاجتماعى، والخدمات الاجتماعيه، والحياة السياسية، وشتى مظاهر المشاركة من قيادة، وحوار، ومناقشة، وتفاهم متبادل... إلخ. ويمضى يسبرز إلى حد أبعد من ذلك فيقول إن للتواصل دورًا هاما فى مضمار التفلسف نفسه: لأن الفلسفة ليست حوارًا مع الذات فقط، بل هى حوار مع الآخرين أيضًا. ولعل هذا ما عبر عنه يسپرز نفسه

فى مقدمة كتابه الأساسى حينما راح يقول: «إننا لا نتفلسف متخذين نقطة انطلاقنا من العزلة، بل نحن نتفلسف ابتداء من الحياة المشتركة القائمة على التواصل. وإذن فإن نقطة انطلاقنا، سواء أكان ذلك فى الفكر أم فى الفعل، إنما هى من الإنسان إلى الإنسان، أو من الفرد إلى الفرد.» ومعنى هذا أنه لا قيام للفلسفة بدون التواصل، مادام التفكير لا يكون فلسفيا حقا اللهم بقدر ما تقتضى عملية التفلسف واقعة التواصل. والمبدأ الذى تنحدر منه الحقيقة الفلسفية، وتستمد منه كل ما لها من واقعية، إنما هو مبدأ التواصل. والسبب فى ذلك أن فعل التفلسف لا يخرج عن كونه فعلا من أفعال «الوجود» و«الوجود» نفسه يستمد مبدأ الأصلى من واقعة «التواصل». وإذا كان مفكر مثل ديكارت قد استطاع أن يقول: «إننى لا أريد أن أعرف حتى ولا ما إذا كان ثمة بشر قد عاشوا على ظهر البسيطة قبلى»، فإن يسبرز يؤكد — على العكس من ذلك — أن فيلسوف القرن العشرين لم يعد يجاهد بمفرده فى سبيل الوصول إلى الحقيقة وتحقيق المصير البشرى، بل هو قد أصبح يفهم أنه ليس وحده فى صحراء الوجود، وأنه لا بد له بالتالى من الحوار مع الآخرين، والتعاون مع أشباهه من الباحثين، فالفيلسوف المعاصر يحاول جاهدًا أن يتمثل شتى دروس الماضى، وهو يفتح أذنيه لسماع صوت إخوته فى الإنسانية، وهو يدع المجال مفتوحًا لشتى الإمكانيات(١). ولا يقتصر يسبرز على رفض فكرة الحقيقة النهائية، بل هو يقرر أيضًا أنه لا موضع لإقامة نسق فلسفى، ما دام من شأن الفلسفة أن تظل حوارًا مستمرًا، هيهات أن تكون له نهاية! صحيح أنه ليس فى وسع المفكر أن يتجاوز الموقف التاريخى الذى هو متلبس به مندمج فيه، ولكن فى إمكانه مع ذلك أن يرتد إلى التراث الفلسفى القديم لكى يحاور سقراط، والفيثاغوريين، والرواقيين وغيرهم. فليست الفلسفة — فى نظر يسبرز — سوى مجرد نشاط روحى نهدف من ورائه إلى إيقاظ الذوات واستثارة الذوات الأخرى، من أجل تحقيق

---

(١) K. Jaspers : **"Introduction à la Philosophie"**, trad. français par Jeanne Hersch, Paris, Plon, 1951, pp. 192 – 194.

إمكانيات الحياة الإنسانية، والكشف عن المعنى الحقيقى للوجود البشرى. وإن التأمل الفلسفى ليكشف لنا عن حدود التجربة الإنسانية، ولكنه يكشف لنا أيضًا عن الآفاق التى يمكن أن تتفتح أمام إنسان العصر الحديث، إذا عرف كيف يحقق «وحدة البشرية»...

الحقيقة المتعالية ، و« قراءة الشفرات » !

بيد أن حديث يسبرز عن الوجود البشرى، إنما هو حديث عن وجود ممزق، ناقص، متعثر، مفتقر تمامًا إلى كل ركيزة. وتبعًا لذلك فإنه لا قيام لمثل هذا الوجود الزمانى المتناهى، دون دعامة أزلية لا متناهية، تكون منه بمثابة الركيزة الأصلية، وتلك هى «الحقيقة المتعالية». والواقع أن الموجود المتناهى ـــ على الرغم من تمتعه بالوجود وحيازته للحرية ـــ إنما هو مجرد «موجود»، ولكنه ليس بـ «الوجود» وأما الموجود الحقيقى فهو «الحقيقة المتعالية» الخفية التى لا تندرج تحت نطاق الموضوعية بأية حال. ولئن يكن من شأن الميتافيزيقا أن تحدثنا عن تلك «الحقيقة المتعالية»، إلا أنها لا يمكن أن تحدثنا عنها إلا بلغة الرموز. والحق أنه لا سبيل إلى التعبير عن تلك الحقيقة بلغة التصورات المنطقية، لأن «الوجود» و«اللاوجود» يتعاقبان عليها دون توقف، فضلا عن استحالة فهم تلك الحقيقة المتعالية بلغة «الموضوعية الميتافيزيقية»، نظرًا لأنها مبدأ غامض لا تكفى لفهمه الأسطورة، ولا اللاهوت، ولا الفلسفة! صحيح أننا قد نصطنع فى التعبير عن تلك «الحقيقة المتعالية» أوصافًا نستمدها من «الوجود التجريبى» أو من «الوجود الذاتى»، خصوصًا وأنه لا مناص لنا من تصور الله على أنه «شخص» أو «شخصية»، ولكن من المؤكد أن الحقيقة الإلـٰهية لا بد من أن تظل «حقيقة غيبية» تغلفها الأسرار من كل صوب ! .

وكثيرًا ما يحاول الإنسان فهم الألوهية أو «الحقيقة المتعالية»، فى ضوء بعض «العلاقات الوجودية» التى يلتقى بها فى صميم خبرته المعاشة، فنراه يسقط على الله علاقات العناد والاستسلام؛ سقوط الوجود وصعوده؛ شريعة النهار ونزوة

الليل، ثراء التعدد وهوية الواحد.. إلخ. والواقع أن وجودنا ـــ فيما يبدو ـــ خاضع لقوتين: شريعة النهار التى تقضى بالنظام، وتتطلب الوضوح، وتستلزم الوفاء، وتريد التحقق فى العالم؛ ونزوة الليل التى تمثل نزوعًا قويًا نحو الهدم أو الدمار، ونحو القضاء على كل قانون أو نظام، كما تتجلى على شكل قوة عمياء يتجسدها الظلام والعماء، وترتكز أولا وبالذات على الخضوع للأرض، والأم، والجنس (أو السلالة). وليس من شك فى أن العلاقة وثيقة بين هذين العالمين، ولكن «التأليف» بينهما أمر لا يتحقق فى أى وجود كائنا ما كان. ومن هنا فإننا نحاول أن نجد فى «الحقيقة المتعالية» مثل هذا المؤلف (أو المركب)، خاصة وأن الله ـــ فى نظرنا ـــ يجمع بين «الواحد» و«المتعدد »، أو بين «الهوية» و«الكثرة». ولكن، على الرغم من أن الحقيقة المتعالية «واحدة»، إلا أن يسبرز يرى فى كل من «الوحدانية» و«الشرك» (أو القول بتعدد الآلهة) مذهبًا ناقصًا لا غناء فيه. وليس فى استطاعتنا كذلك أن ننسب إلى الله ضربًا من الشخصية ، لأن الشخصية لا تقوم إلا إلى جوار شخصيات أخرى، فى حين أنه ليس لله نظير. وهنا تبدو فلسفة يسبرز أشبه ما تكون بفلسفة أفلوطين: لأن ألوهية يسبرز ألوهية خفية، مجهولة، مغلفة بالأسرار، أو هى «المطلق» الذى يعلو على سائر «المقولات». ولكن الجديد فى فلسفة يسبرز هو مذهبه فى «الشفرات»، وإن كنا نراه حتى فى هذا المجال يسير على هدى التراث الأفلاطونى المحدث .

وهنا يقرر يسبرز أن أهم منهج من مناهج الميتافيزيقا فى دراسة «الحقيقة المتعالية» إنما هو منهج قراءة الشفرات Chiffrelesen والشفرة هى الموجود الذى يضعنا وجهًا لوجه أمام «الحقيقة المتعالية»، دون أن تستحيل هذه الحقيقة مع ذلك إلى موجود موضوعى أو موجود ذاتى. وإنه لمن المستحيل ـــ فى نطاق الشفرة ـــ أن نفصل الرمز عن المرموز إليه، لأن الشفرة تحمل «الحقيقة المتعالية» فى صميم الحاضر، دون أن يكون فى الإمكان تفسيرها أو تأويلها. ومعنى هذا أن من شأن الشفرة أن تظل غامضة ملتبسة، وإن كان من الممكن مع ذلك الوصول إلى تفسير عام للشفرات، على اعتبار أن كل تفسير لا بد من أن يستند إلى

«الوجود الذاتى» Existenz بوصفه المحل الأوحد لقراءة الشفرات. والواقع أن هذه القراءة لا تتحقق إلا فى صميم فعلنا: إذ إننا عندما نجاهد فى سبيل الحصول عليها، فإننا ندرك من خلال هذه القراءة ضربًا من «الوجود»، وإن كانت المعرفة التى نصل إليها فى هذه الحالة لا ترقى إلى مستوى «الأونطولوجيا»، أو إلى مستوى المعرفة العلمية الملزمة.

وليس ثمة شىء لا يصلح لأن يكون «شفرة»: فكل موجود كائنا ما كان، والطبيعة، والتاريخ، والوعى بصفة عامة، والإنسان نفسه، والوحدة القائمة بينه وبين الطبيعة، أو بينه وبين عالمه، والحرية الموجودة لديه.. إلخ. كل هذا يصلح لأن يكون شفرة للحقيقة المتعالية. ويسبرز يرى أن الفن هو اللغة التى تصلح لقراءة الشفرة، ولكنه يقرر فى الوقت نفسه أن النظر الفلسفى أيضًا هو بمثابة قراءة للشفرة. وتبعًا لذلك فإن براهين وجود الله هى أيضًا بمثابة قراءة نظرية للكتابة الرمزية (كتابة الشفرة)، وإن كان الأصل فى هذه البراهين كامنًا فى شعورنا بالوجود، أعنى فى صميم «وجودنا الذاتى». ولكن ليس فى الإمكان مطلقًا إثبات وجود «الحقيقة المتعالية» عن طريق بعض المفاهيم التصورية، بل كل ما يمكن الوصول إليه هو ضرب من «الشهادة» التى نقر معها — وجوديا — بفاعلية تلك «الحقيقة المتعالية». وربما كانت الشفرة الحاسمة من شفرات «الحقيقة المتعالية» هى واقعة تداعى الوجود، أعنى ذلك الفشل المستمر الذى يتهدد فى النهاية كل موجود.

وهنا يؤكد يسبرز أن التجربة شاهدة على أن الفشل هو الكلمة النهائية فى قصة الوجود: فكل شىء معرض للانهيار، والوجود الإنسانى نفسه لا بد من أن يصل إلى خاتمة المطاف إلى ضرب من السقوط. وإذا كان يسبرز يعد «الفشل» ضروريًا، فما ذلك إلا لأنه يرى فى وجود الحرية مدعاة إلى «تصدع» «القيم» وتحطم «الديمومة». والواقع أنه لما كان من الضرورى للحرية أن تؤكد ذاتها من خلال الطبيعة، إن لم نقل فى مقابل الطبيعة، فإنه لا بد لها من أن تتحطم بوصفها «حرية» أو بوصفها «وجودًا تجريبيًا»: Dasein. ولا تكون قراءة الشفرة ممكنة

اللهم إلا من خلال فشل أكاذيب الوجود التجريبى أعنى من خلال فشل كل معرفة وكل فلسفة. وليس من شك فى أنه حينما يصبح المتناهى «إناء» يحوى ما هو «حقيقى»، فإنه لا بد لهذا «المتناهى» من أن يتمزق ويتصدع. ويسبرز يميل إلى القول بأن فشل كل موجود متناه هو بمثابة كشف أو تأكيد للانهائية الله، بوصفه الموجود الحقيقى الأوحد. ومعنى هذا أن الحقيقة المتعالية لا تنكشف إلا من خلال تحطم «المتناهى». وهذا هو السبب فى أن الكلمة النهائية لكل فلسفة يسبرز هى «أن التفلسف تعلم للموت»، وكأن لسان حال هذه الفلسفة يقول: «علينا أولا وقبل كل شىء أن نختبر الوجود (ونعانيه) من خلال الفشل»(١).

فلسفة التاريخ فى صورتها الوجودية...

وأخيرًا لا بد لنا من أن نضع بين يدى القارئ لمحة سريعة عن فلسفة التاريخ عند يسبرز. وهنا نجد أن الفيلسوف الوجودى الألمانى قد تأثر فى هذه الفلسفة ببعض آراء ماكس فيبر Weber، كما أنه قد خضع فى حكمه على التاريخ لنزعته السياسية الليبرالية. ولكن من المؤكد أن اتجاه يسبرز الوجودى هو الذى أملى عليه اعتبار الهدف النهائى للتاريخ البشرى هو تحقيق «الوجود الأصيل» من خلال التزايد المستمر والتعمق التدريجى للشعور بالذات. والإنسان — فى رأى يسبرز — هو أكثر دائمًا من أية فكرة من أفكاره، بل من مجموع أفكاره؛ وهو إذا تناسى هذه الحقيقة، فإنه سرعان ما يقع ضحية لأيديولوجية ضيقة متعصبة. وإذا كان فيلسوفنا قد حمل بكل شدة على «التفكير المنحصر فى نطاق الأيديولوچيات»، فذلك لأنه قد لاحظ أن الأيديولوجيا هى مركب من الأفكار أو المعانى التى تظهر للمفكر بصورة الحقيقة المطلقة الكفيلة بتفسير العالم وتحديد مكانة الإنسان منه. وليس من شك فى أن مثل هذا الزعم الأيديولوچى لا بد من أن ينطوى على خيانة فاضحة للحقيقة البشرية، بوصفها مجرد حقيقة متناهية ناقصة تحيا على الحوار

(١) Bochenski : **"La Philosophie contemporaine en Europe"**, pp. 159 – 160.

المستمر والتواصل الدائب. ولعل هذا هو السبب فى أن حرب الأيديولوچيات لا بد من أن تتخذ طابع الصراع الأليم الذى يقضى على كل «تواصل» حقيقى بين بنى الإنسان. وربما كان من بعض أفضال «الانهيار» الذى تصل إليه معظم الأنظمة العقلية الصارمة والأنسقة الفلسفية المغلقة، أنه يرد الإنسان إلى نفسه، فلا يلبث أن يتحرر من طغيان تلك الأفكار، لكى يدرك قصور قواه العقلية، وتناهى وجوده الزمانى، وعندئذ ينبثق فى نفسه ذلك «الشعور بالذات» هو دعامة «كل وجود أصيل». ويسپرز يفيض فى الحديث عن عصر هام من عصور التاريخ البشرى يطلق عليه اسم «العصر المحورى»(١)، وهو ذلك العصر الذى استمر فى الفترة ما بين عام ٨٠٠ ق. م وعام ٢٠٠ ق. م، وفيه ظهر الحكماء والأنبياء الذين أخذوا على عاتقهم مهمة التفكير فى الوجود البشرى، والواقع أن أهم الأحداث التاريخية التى حددت مصير الإنسانية قد تركزت فى هذه الفترة: فقد ظهر فى الصين آنذاك كونفوشيوس ولاوتسى Lao-tzse وشتى مدارس الفلسفة الصينية، كما ظهرت فى الهند الأوپانيشاد وحكمة بوذا، مع كل ما ترتب عليها من نزعات ارتيابية، ومادية، وعدمية وغير ذلك؛ وظهر فى بلاد الفرس زرادشت بنظريته الجديدة فى العالم من حيث هو صراع بين الخير والشر، وشهدت فلسطين ظهور الأنبياء العبرانيين من أمثال إيليا، وأشعياء، وأرميا.. إلخ، وعرفت بلاد اليونان كلا من هوميروس، وتيووسيديوس، وأرشميدس، والفلاسفة من أمثال برمنيدس، وأفلاطون، وهرقليطس.. إلخ. وهكذا شعر الإنسان ـــ لأول مرة فى تاريخ الفكر البشرى ـــ بالوجود ككل، وأدرك ذاته بوصفه موجودًا متناهيًا له حدوده، وكان من آثار إحساسه بالهول والفزع أمام العالم أن راح ينشد التحرر والخلاص، كما مضى يثير فى الوقت نفسه الكثير من المشكلات الميتافيزيقية حول معنى وجوده. وعلى الرغم من اختلافات الإجابات التى قدمها مفكرو تلك الحضارات لحل أمثال هذه المشكلات، إلا أننا نلمح

---

(١) K. Jaspers : "The Origin and Goal of History." New – Haven, 1953, Part I., Ch. 1.

لديهم جميعا إدراكا واعيًا لتلك الحقيقة الهامة ألا وهى أنه لا سبيل إلى إدراك معنى الوجود البشرى اللهم إلا من خلال عملية الصراع الشاق التى يقوم بها الإنسان فى سبيل الوصول إلى وعى إنسانى ناصع مقترن بشجاعة أدبية كافية لمواجهة هذا الصراع. وحينما ثار فى عقل الإنسان هذا السؤال: «ماذا عسى أن يكون معنى وجودى؟»، فهنالك بدأ فجر الحرية ينبثق، وهنالك ظهرت إمكانية التحرر من أسر القضاء والقدر. أيا ما كانت الإجابة التى استطاع الإنسان أن يقدمها لهذا السؤال، فقد اتضح للإنسان من خلال عملية التساؤل نفسها أنه هو الموجود الوحيدالذى يستطيع أن يقرر أو أن يصمم ما إذا كان يود أن يتقبل (أو أن يرفض معنى وجوده. وهكذا انبثقت الإنسانية من خلال هذا الفعل الحر الذى بمقتضاه أخذ الإنسان على عاتقه مسئولية وجوده، وكان ظهور «الشعور بالذات» بمثابة المحور الذى أصبح على كل التاريخ البشرى أن يدور حوله.

والواقع أن التاريخ ــ فيما يقول يسبرز ــ لم يظهر إلا حينما قام الإنسان بالخطوة الأولى فى السبيل المؤدى إلى الوجود البشرى الأصيل، كما أن استمرار التاريخ ــ بكل ما انطوى عليه من عوائق وعثرات وتوترات ــ لم يكن سوى مجرد سعى أليم أو صراع حاد على الطريق المؤدى إلى المزيد من «الأصالة». وليس من شك فى أن الحضارة الحديثة قد حققت للإنسان الكثير من أسباب «التقدم»، فضلاً عن أنها قد وفرت له قسطا غير قليل من «التنوير»، ولكن الملاحظ أن التنظيم الحالى للعالم قد أصبح يتهدد اليوم إمكانيات «الأصالة» اللازم توافرها للفرد. ويسبرز يضم صوته هنا إلى أصوات غيره من نقاد «المجتمعات الجماهيرية الحديثة»، فيقول إنه لا بد من محاربة شتى النزعات العدمية الهدامة التي نجمت عن انحلال القيم التقليدية، ولكنه يرى أننا أصبحنا نشهد اليوم (ربما لأول مرة فى تاريخ العالم) «وحدة» حقيقية للبشرية جمعاء تتجلى بصفة خاصة فى اهتمام الناس على اختلاف أجناسهم وألوانهم وحضاراتهم بكل ما يحدث فى أية بقعة من بقاع العالم. والواقع أن العصر التكنولوجى قد أسهم إلى حد كبير فى خلق ضرب من «الشعور بالجماعية» (أو الكلية) لدرجة أن أوروبا فى المستقبل القريب لن تكون

هى أوربا، كما أن الأوروبيين لن يكونوا فى الغد هم الأوروبيين! ويسپرز يتوقف طويلا عند مفهوم «وحدة التاريخ» لكى يحدثنا عن وحدة التكوين البشرى، ووحدة العنصر الكلى فى الإنسان، ووحدة الموجود البشرى فى المكان والزمان، ووحدة التقدم الإنسانى، ثم يخلص إلى القول بأن الوحدة ليست واقعة بل هدفًا. فما يسميه الفلاسفة باسم «وحدة التاريخ» رهن بمدى قدرة الإنسان على فهم أخيه الإنسان، ومدى قدرة البشر جميعًا على الانتماء إلى عالم واحد مشترك، ألا وهو «عالم الروح» أو «عالم الحقيقة» وليس التاريخ سوى عالم لا متناهٍ مفتوح من «العلاقات المعنوية» التى قد تتلاحم وتتشابك، لكى تكون معنى واحدًا مشتركا. صحيح أنه لا يمكن لوحدة البشرية أن تتحقق على الوجه الأكمل، وإلا كانت هذه الوحدة التامة نهاية التاريخ نفسه، ولكن من المؤكد أن فكرة «الوحدة» تعمل عملها باستمرار فى صميم مجرى التاريخ. ولا بد للتاريخ من أن يبقى دائمًا حركة مستمرة تعمل تحت هدى الوحدة، وتقترن دائمًا بأفكار الوحدة ومعانى الاتحاد، ولكن وحدة التاريخ لن تكون يومًا أكثر من مجرد مهمة شاقة لا بد لنا من العمل على تحقيقها إلى ما لا نهاية! وما دامت البشرية قد انبثقت عن أصل واحد، ثم تطورت بعد ذلك على سبيل الانقسام فى اتجاهات مختلفة، فلن يكون من العبث أن نطالبها بإعادة توحيد نفسها من جديد، حتى تقطع الطريق من «الواحد» إلى «الواحد» وقد تكون الوحدة الحقيقية أشبه ما تكون بفكرة دينية أو مثل أعلى روحى، خصوصًا وأن «المتعالى» وحده هو الذى يوصف بأنه «الواحد»، ولكن ربما كانت حركة التاريخ بين نقطة البداية ونقطة النهاية أحوج ما تكون إلى فكرة «الوحدة»؛ لأنها هى وحدها التى تخلع «المعنى» على تلك الصيرورة التاريخية.

نظرة نهائية إلى وجودية يسپرز

فإذا ما ألقينا الآن نظرة عامة على كل فلسفة يسپرز، ألفينا أن جدية هذه الفلسفة تنبع أولا وقبل كل شىء من إحساسها الدرامى بالتناقض الباطن فى

أعماق الوجود فهذه الفلسفة التي تحدثنا عن المعقول واللامعقول، وتكشف لنا عن الاستقطاب الحاد القائم بين الوجود الذاتي والوجود الموضوعي، وتبين لنا تلك العلاقة العجيبة القائمة بين الحرية والضرورة، وتفيض في شرح علاقة الموجود البشري بالحقيقة المتعالية، وتأبى إلا أن تظهرنا على ثنائية أخرى حادة بين شريعة النهار ونزوة الليل.. إلخ؛ نقول إن هذه الفلسفة الروحية الأصيلة الحافلة بالمتناقضات قد أرادت في الحقيقة أن تجمع بين التمزق الباطني المعاش من جهة، والتوافق أو التصالح الباطني المعاش من جهة أخرى. فهذه الفلسفة التي نادت بالفشل، هي التي عادت فقالت في النهاية بضرب من السلم أو السكينة «في الواحد» وهذه الفلسفة التي انطلقت من الفردية الذاتية، هي التي انتهت في خاتمة المطاف إلى الحديث عن «وحدة البشرية».. إلخ. ويعجب المرء كيف استطاع يسبرز أن يجمع بين كل هذه المتناقضات الظاهرية، ولكن عجبه لن يلبث أن يزول إذا علم أن المفكر الألماني الكبير قد اختار لنفسه منذ البداية أن يجمع بين كيركجارد ونيتشة، بين أفلوطين وكانط، بين الطب النفساني واللاهوت الطبيعي، بين التحليل الوجودي والميتافيزيقا التأليهية.. إلخ. وإن كلا من «الملحد» و«المؤمن» ليستحلفان يسبرز أن يتخير واحدًا من أمرين: فإما «المحال» L'absurde وإما «السر»: Le mystére ولكن «الإيمان الفلسفي» الذي ظل يسبرز متمسكا به، يأبى إلا أن يجمع بين الأمرين، دون أن يقوى على إزالة ما بينهما من تناقض!(١).

والظاهر أن يسبرز قد أراد أن يشق لنفسه «طريقًا وسطًا» Via Media بين هذين الاتجاهين المتعارضين، ولكنه لم يستطع في النهاية سوى أن يبقى على القطبين المتعارضين جنبًا إلى جنب، دون أن ينجح في التوفيق بينهما. وعلى الرغم من أن فيلسوفنا قد شاء أن يقدم لنا نظرية أونطولوچية، إلا أنه لم يستطع مع ذلك أن يقدم لنا مبحثًا ميتافيزيقيا حقيقيًا في الوجود من حيث هو وجود، بل هو قد وضع بين أيدينا مجرد «أنثروبولوچيا فلسفية» تستند في الحقيقة إلى إحساسه

(١) M. Dufrenne & P. Ricoeur : **"La Philosophie de l'Existence chez Karl Jaspers."**, Paris, Le Seuil, 1946, Conclusion.

الشخصى بتصدع الوجود البشرى، وكأنما هو مجرد حقيقة هشة قابلة للانكسار فى أية لحظة. وأما أحاديث يسبرز عن «الحقيقة المتعالية» فقد اصطبغت فى بعض الأحيان بصبغة أفلاطونية محدثة، واقتربت فى أحيان أخرى من «اللاهوت السلبى» المحض، ولكنها فى كلتا الحالتين لم تخل من طابع «لا أدرى» جعل البعض يشك فى قيمة تلك «الوجودية المؤمنة» التى قدمها لنا الفيلسوف الألمانى الكبير. ولكن، على الرغم من كل هذه المآخذ، فقد أجمع كثير من الباحثين على اعتبار «وجودية» يسبرز أكثر الفلسفات الوجودية المعاصرة أصالة، واتزانًا. ولا شك أن إلمام يسبرز بالتراث الفلسفى الهائل الذى خلفه لنا سقراط، والرواقيون، وأفلاطون، وأرسطو، والقديس أوغسطين، وديكازت، وكانط، وهيجل، وكيركجارد، ونيتشة، وغيرهم، هو الذى جعله يؤكد أن الفلسفة ليست فى النهاية سوى السبيل الذى يقتادنا إلى ذواتنا. وسيكون المستقبل وحده هو الكفيل بالحكم على مدى أصالة تلك الرسالة الفلسفية التى اضطلع بأدائها كارل يسبرز...

الباب الثامن الفلسفة الوجودية

الفصل السابع عشر جبرييل مارسل

بين الوجودية المسيحية والسقراطية الجديدة

من بين أعلام الفكر الفلسفى المعاصر شخصية فذة اقترن اسمها بحركة الوجودية المسيحية فى فرنسا: ألا وهى شخصية المفكر الكاثوليكى المعروف جبرييل مارسل. والواقع أن «اليوميات الميتافيزيقية» التى قدمها مارسل لقراء الفلسفة عام ١٩٢٧ قد كانت بمثابة أول صيحة وجودية فى عالم الفكر الفرنسى المعاصر.. ولكننا ما نكاد نتحدث عن «وجودية» مارسل، حتى نصطدم بعقبة كبرى هى أن فيلسوفنا نفسه قد رفض أن يطلق على فلسفته هذا الاسم. وقد آثر جبرييل مارسل أن يسمى فلسفته باسم «السقراطية الجديدة» أو «السقراطية المسيحية»، فكان لزامًا علينا أن نفهم كل فلسفته فى ضوء هذه التسمية. ولا بد لنا من أن نلاحظ أنه حينما كان مارسل قد شرع يدون الصفحات الأولى من مذكراته الفلسفية، كان الجو الروحى الذى يخيم على الفلسفة الفرنسية هو جو «العقلانية المغلقة»، فكان خلفاء هاملان Hamelin من أمثال برنشفيك، وجوبلو، وبيلو، وبوترو، يتجهون بكل ثقلهم نحو ضرب من «الوضعية» المخيبة للآمال. وإزاء هذا الوضع، فكر مارسل لحظة فى الارتماء فى أحضان «المثالية» على نحو ما عبر عنها بعض الفلاسفة — الأنجلو — ساكسون (من أمثال رويس وبرادلى)، ولكنه لم يستطع أن يقنع بأية صورة من صور الهيجلية الجديدة. ولم يلبث جبرييل مارسل أن نفض عنه غبار التفكير الأكاديمى الجامعى، معلنا الحرب على شتى التقاليد المدرسية الموروثة، وسرعان ما راح يحاول وضع دعائم فلسفة عينية Concréte التزامية Engagée، محاولا إقامة تلك الفلسفة على أسس ديناميكية وتأملية فى آن واحد. وربما كان برجسون هو الفيلسوف الذى أيقظ

مارسل من سباته الإيقانى (أو الدوجماطيقى)، ولكن برنشفيك هو الخصم الأكبر الذى تحددت كل فلسفة مارسل فى ضوء الحملات العنيفة التى وجهها إليه. ولهذا فقد ذهب بعض النقاد إلى أن «الفلسفة المارسلية تمثل نزعة برنشفيكية مقلوبة، على أساس أن هذه الفلسفة لم تتحدد إلا بمعارضتها للنزعة العقلانية المتطرفة»(١).

حياة مارسل وتطوره الروحى

وقد ولد جبرييل مارسل فى باريس عام ١٨٨٩ من عائلة مسيحية بورجوازية، وإن كان أبوه لم يعن بتلقينه تعاليم الديانة المسيحية، فكان على مارسل نفسه أن يهتدى إلى الإيمان الدينى بجهده الشخصى. ولم يعتنق فيلسوفنا المذهب الكاثوليكى إلا فى سن متأخرة، بعد أن كان قد درس «مشكلة الإيمان» واستطاع أن يتثبت بنفسه من حقيقة العقيدة الدينية. وقد أظهر مارسل نبوغًا مبكرًا فى ميدان الدراسة الثانوية، كما استطاع الحصول على درجة الأجر جاسيون فى الفلسفة ولما يتجاوز العشرين من عمره. وقد جاء ترتيبه فى الأجر جاسيون «الثانى» (أى بعد چان فال Jean Wahl مباشرة، الذى كان ترتيبه الأول ولو أنه كان يتقدم لهذه الدرجة العلمية للمرة الثانية). وقد اشتغل مارسيل بالتعليم لمدة قصيرة، فعمل أستاذًا بليسيه فندوم لعدة شهور، كما مارس التدريس من بعد على فترات متباعدة خلال الأعوام من ١٩١٤ إلى ١٩١٨ ثم من ١٩٣٩ إلى ١٩٤٠. ولكنه لم يستطع أن يقنع بمهنة التدريس، خصوصًا وأنه كان يشعر بأن عليه رسالة أدبية لا بد من أن يضطلع بها فى ميدان الصحافة، فكان أن اشتغل ناقدًا دراميًا، وموسيقيًا، وأديبًا، فى عدد كبير من المجلات الشهرية والأسبوعية. ولم يلبث هو نفسه أن شرع فى التأليف الدرامى، فكانت أولى تمثيلياته المسرحية هى «النعمة» (أو اللطف La grâce) سنة ١٩١١.

(١) Denis Huisman : « L'Existentialisme en France », article dans : **"Tableau de la Philosophie Contemporaine"**, 1957, p. 395.

والواقع أن جبرييل مارسل ليس مفكرًا وفيلسوفًا فحسب، بل هو أيضًا موسيقار وكاتب مسرحي، وناقد أدبي. وقد ظهرت له حتى الآن حوالى ثلاثين رواية لم تمثل كلها على خشبة المسرح، ولكن البعض منها قد عرض بالفعل على مسارح باريس فلقى نجاحًا غير قليل. وقد كان الكثيرون من مديرى المسارح الفرنسية — بادئ ذى بدء — يترددون فى الموافقة على إخراج (وعرض) مسرحيات مارسل، ولكن الملاحظ بعد تحرير فرنسا من الاحتلال الألمانى أن بعض المخرجين الممتازين قد أقدموا على إخراج تمثيلياته فى أكبر دور العرض المسرحى بباريس. وهكذا مثلت على خشبة المسرح الفرنسى مسرحية «رجل الله» لمدة تقرب من ثلاث سنوات، كما لقيت مسرحية «الظمأ» (عام ١٩٣٨) نجاحًا باهرًا. ومن أعمال مارسل المسرحية التى أعيد تمثيلها عدة مرات مسرحية «طريق الذروة»: (سنة ١٩٣٦)، ومسرحية «روما لم تعد فى روما» (سنة ١٩٥١)... إلخ. وقد تكون الرواية «العالم المحطم» (أو المكسور) Le monde cassé من أعمال مارسيل الروائية المتقدمة، ولكنها مع ذلك من خيرة ما قدمه الروائى الفرنسى الكبير للمسرح. والمشكلات التى يعالجها مارسيل فى هذه المسرحيات — وفى غيرها — إنما هى فى صميمها «مشكلات وجودية» تعانيها شخصيات قلقة، تحاول أن تتعرف على معنى حياتها، وتسعى جاهدة فى سبيل تحديد مصيرها عن طريق استخدامها لحريتها الخاصة، ومن هنا فإننا نجد فى أعمال مارسيل الأدبية جزءًا لا يتجزأ من صميم رسالته الروحية؛ وكأن «سقراط الجديد» قد فطن إلى أن مشكلات الفلسفة مواقف حية تواجهها مخلوقات بشرية من دم ولحم، فلا سبيل إلى حلها — إذن — فى نطاق التفكير المجرد وحده، بل لا بد من فك عقدها فى مضمار الحياة الواقعية نفسها. ولا شك أن أهمية المسرحية — بالنسبة إلى جبرييل مارسيل — (إنما تنحصر فى أنها تقدم لنا «الإنسان» فى إطاره الاجتماعى العادى، وتصفه لنا فى جوه العائلى اليومى، فتكشف لنا عن عمق أهوائه وانفعالاته، ورذائله ونقائصه. وتعطينا صورة واقعية ملموسة له، وتضعه وجهًا لوجه أمامنا، على نحو ما هو بالفعل فى صميم علاقاته الحية بذاته، وبالعالم، وبالآخرين، بل وبالله نفسه.

إنتاج مارسيل الفلسفى

بيد أن مارسل الأديب والكاتب المسرحى قد شعر ــ منذ صباه ــ بنفور شديد نحو الدراسة الأكاديمية المنتظمة، فلم يستطع أن يواصل دراساته الفلسفية العليا فى السوربون، ولم يتمكن من تقديم رسالته للدكتوراه التى كان قد شرع يعدها ابتداء من سنة ١٩١٣. ولم يكن كتابه «يوميات ميتافيزيقية» سوى مجموعة المذكرات التى كان قد حررها للرسالة، ولكنه شعر بعد الفراغ من كتابتها بأن طريقته فى التأليف لا يمكن أن تتفق مع الطريقة المنهجية الأكاديمية التى تتطلبها كتابة رسالة جامعية. وهكذا تخلى مارسل نهائيا عن كل طريقة مدرسية فى التأليف، وراح يكتب تأملاته الفلسفية على صورة مذكرات متناثرة وملاحظات متفرقة. وقد واصل مارسل تأملاته الميتافيزيقية فى كتاب آخر صدر له عام ١٩٣٥ تحت عنوان «الكينونة والملك» Etre et Avoir، فقدم لنا فى هذه الدراسة الممتازة نظرات فنومنولوچية عميقة، كانت بمثابة الحلقة الأولى فى سلسلة «فلسفة الروح» التى قام بإصدارها كل من لافل Lavelle ولوسن Le Senne ولم يلبث مارسل أن جمع بعض الدراسات الفلسفية الأصيلة التى كان قد نشرها على صفحات بعض المجلات الفلسفية الفرنسية فى كتابين متواليين، ظهر أولهما عام ١٩٤٠ بعنوان: «من الرفض إلى الابتهال» Du Refus à l'Invocation وظهر ثانيهما سنة ١٩٤٤ تحت عنوان: «الإنسان السالك» Homo Viator.

وقد كان عام ١٩٤٧ عاما حاسما فى تاريخ شهرة جبرييل مارسيل. إذ نشر دانيل روبس فى مجموعته الشهيرة المسماة باسم Présence دراسة مشتركة بعنوان «الوجودية المسيحية» قدمها الفيلسوف الكبير جلسون (عضو الأكاديمية الفرنسية) واشترك فيها كل من تروافونتين، ودانيل دلوم، وغيرهما، كما اختتمها مارسل نفسه بدراسة قيمة تحت عنوان: «نظرة إلى الوراء». وعلى أثر ظهور هذا الكتاب، أخذ إنتاج مارسل الفلسفى يذيع فى الأوساط الفلسفية العالمية، فاهتم الكثيرون بدراسة فلسفته والتعليق عليها، وتتابعت بعد ذلك كتب مارسل،

فظهر له عام ١٩٥١ «البشر ضد الإنسانى» Les hommes contre l'humain وظهر له فى العام نفسه «سر الوجود» Le Mystére de l'Etre (فى جزين)، كما صدر له بعد ذلك كتابان آخران: الأول بعنوان: «الإنسان المشكل» L'homme problématique (سنة ١٩٥٤)، والثانى بعنوان: «انهيار الحكمة» Le Déclin de la sagesse (سنة ١٩٥٥)؛ هذا إلى جانب دراسته القديمة لـ «ميتافيزيقا رويس» (Royce) وعرضه لكتاب الفيلسوف الأمريكى هوكنج: «دلالة الله فى الخبرة الإنسانية» المنشور بالمجلة الفلسفية عام ١٩١٣، وغير ذلك من المقالات القيمة والدراسات العميقة.. إلخ. وقد ترجم العديد من هذه الكتب والدراسات إلى الإنجليزية وغيرها من لغات العالم الحية، فاستطاع مارسل — من خلالها — أن يكون سفيرا حقيقيا للفكر الفرنسى فى ربوع العالم المتحضر شرقا وغربًا. وقد جاب مارسل نفسه معظم بلاد العالم شارحًا ومفسرًا لأصول فلسفته، وكان من بين البلاد العديدة التى زارها أمريكا الجنوبية (التى طاف بها بلدًا بلدًا)، وألمانيا، وانجلترا، وبلجيكا، وسويسرا، وإيطاليا، وأسبانيا، وغيرها. وما زال عالمنا العربى يطمع فى أن يظفر بشرف استقبال الفيلسوف الفرنسى الكبير الذى يناهز الآن من العمر التاسعة والسبعين! وقد حصل جبرييل مارسل على أرفع الأوسمة والتقديرات، فنال عام ١٩٤٧ جائزة الأدب من الأكاديمية الفرنسية، وحصل بعد ذلك على وسام اللجيون دونور، وأصبح ابتداء من سنة ١٩٥١ عضوًا بالمعهد، خلفا لإميل برييه (مؤرخ الفلسفة المشهور) وأخيرًا شغل مقعد برجسون فى أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية، وهو المقعد الذى ظل خاليا بوفاة الفيلسوف الفرنسى الكبير عام ١٩٤١.

روح الفلسفة المارسلية

إذا كان سقراط اليونان قد أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض. وامتد بها إلى البيوت والحوانيت والطرقات، فإن سقراطنا الجديد قد أراد للفلسفة أن تهبط إلى معترك الخبرة، لكى تستحيل إلى «فلسفة واقعية» من دم ولحم!. وهذا هو السبب

فى أننا لا نكاد نجد لدى مارسل «مذهبا» بمعنى الكلمة، بل مجرد تأملات، ويوميات، ومحاضرات، وأحاديث متفرقة. وإذا كان مارسل قد رفض منذ البداية أن يصوغ فلسفته على صورة «نسق عقلى» فذلك لأنه قد رأى أن الفكر الحى لا يمكن أن يصاغ فى قوالب محكمة ومفاهيم متحجرة، بل هو لا بد من أن يظل فكرًا تساؤليا متفتحا، وقد لا نجانب الصواب إذا قلنا إن مارسل ينتمى إلى طائفة من المفكرين الذين لا يصدرون فى تفكيرهم الفلسفى إلا عن تجربتهم الباطنة، والذين لا يستطيعون أن يواصلوا تأملاتهم إلا بالرجوع إلى ذلك المصدر نفسه. ولعل هذا هو السبب فى نفوره من كل «مذهبية» وجزعه من كل إضافة (على صورة Isme) تحمل معانى التحجر المذهبى، (كما هو الحال مثلا بالنسبة إلى كلمة «وجودية» Existentialisme).

وإذا كان سقراط اليونان قد دعانا إلى معرفة ذواتنا، فإن سقراط الجديد يدعونا إلى تعميق تجربتنا، من أجل الوقوف على الدلالة الروحية لشتى عواطفنا ونوازعنا واتجاهاتنا النفسية. ولم يكتب مارسل نفسه شيئا دون أن يكون قد استمده من صميم تجربته، أو دون أن يكون قد عاناه فى باطن خبرته الشخصية. ومن هنا فإن معظم القضايا الفكرية التى اهتم مارسل بدراستها قد انبثقت من صميم تجربته الروحية العميقة، أو من طبيعة عمله الخاص أثناء الحرب العالمية الأولى. وهو نفسه يحدثنا بأن حالته الصحية فى ذلك الحين لم تسمح بالانخراط فى سلك الجندية، فكان عليه أن يعمل فى الصليب الأحمر، وأن يشرف على مكتب المفقودين وشهداء الحرب. وهنالك انكشف لمارسل معنى «الشخص» البشرى: فقد أتيح له أن يشهد عن كثب آلام الآخرين، وأن يشاركهم أحزانهم لفقد ذويهم، وأن يدرك بالتالى كيف أن موت «الذات» الإنسانية لا يعنى مجرد عملية حسابية أو إحصائية نسقط فيها هذا الاسم أو ذاك من عداد الأحياء. والظاهر أن هذه التجربة قد تركت أثرًا عميقا فى نفس جبرييل مارسل، فإننا سنرى أن جانبًا كبيرًا من اهتمامه قد دار حول مشكلة الاتصال بين الذوات، ومشكلة الحب، ومشكلة الوفاء والخيانة، ومشكلة الأمل واليأس، ومشكلة الموت والخلود، ومشكلة التراسل الروحى واستحضار الأرواح... إلخ.

أقطاب ثلاثة فى فلسفة مارسل

ولكن، إذا كان جبرييل مارسل نفسه قد شاء أن يجعل من نفسه «سقراطًا جديدًا» أو «سقراطًا مسيحيا»، فإن معظم مؤرخى الفلسفة المعاصرة يميلون إلى تسميته باسم «كيركجارد الجديد». والواقع أن ثمة خصائص مشتركة عديدة تجمع بين كل من مارسل وكيركجارد، وإن كان الفيلسوف الدنمركى أقرب إلى «التصوف» من المفكر الفرنسى المعاصر. وليس معنى هذا أننا لا نكاد نجد فى فلسفة مارسل «عناصر تصوفية»، وإنما كل ما نعنيه أن الفيلسوف الفرنسى قد بقى أقرب إلى التفكير الميتافيزيقى منه إلى التأملات الصوفية الخالصة. وربما كانت الأقطاب الفلسفية الثلاثة فى كل تفكير مارسل الميتافيزيقى هى: الوجود، والأنا، والأنت. وحين نقول: «الوجود» فإننا لا نعنى «الأسلوب البشرى فى الكينونة»، بل نحن نعنى «الوجود العام» L' Étre. ولهذا فقد ذهب بعض شارحى فلسفة مارسل إلى أن الهدف الأساسى للفيلسوف الفرنسى الكبير ليس هو الاقتصار على «وصف الوجود البشرى، بل العمل على إدراك أو اكتشاف الوجود من حيث هو وجود». ومعنى هذا أن الجهد الأكبر الذى قام به جبرييل مارسل (خصوصًا فى كتابه «سر الوجود») إنما هو «العمل على إعادة الثقل الأونطولوجى إلى تجربتنا البشرية». وحسبنا أن نطالع بإمعان ما كتبه مارسل عن «ديالكتيك الوجود» فى الكتاب المشار إليه آنفًا، لكى نتحقق من أن الفيلسوف الفرنسى يثير المشكلة الميتافيزيقية التقليدية: «ماذا عسى أن يكون الوجود»؟ ولكن مارسل لا يتساءل عن «الوجود» كما يتساءل المرء عن «واقعة» أو «شيء» يملكه، بل هو يريد أن ينتقل بالتساؤل من دائرة «الملك» Avoir إلى دائرة «الكينونة» Etre، أو من مجال «المشكلة»: Prohléme إلى مجال «السر» Mystére. والواقع أن الوجود ليس «مشكلة»، بل هو «سر»؛ وما يميز «المشكلة» أنها «شيء موضوعى» يمكن أن يوضع أو يثار، وبالتالى يمكن أن يمثل أُمامنا كعائق يسد الطريق أمام تفكيرنا. والجواب على المشكلة هو بطبيعته «لا شخصى»: لأن فى

وسع أى شخص كائنا من كان أن يقوم به. وأما «السر» فهو ما أجد نفسى مندمجا فيه ، ممتزجا به ، مطويًا فى أعماقه ، بحيث لا يكون موضعا للتفرقة بين ما هو «فى ذاتى» وما هو «أمام ذاتى».

تحليل سريع لكتاب « سر الوجود »

لقد رأينا أنه إذا كان ثمة اتجاه فلسفى يميز كل كتابات جبرييل مارسل، فهو الاتجاه العينى Concret الذى ينفر من كل تنظيم مذهبى، ويجزع من كل تركيب نسقى، مؤثرًا «الوصف الواقعى» على «البناء العقلى». وعلى حين أن ثمة فلاسفة — من بين أصحاب النزعة الوجودية — قد انتهوا إلى إقامة «مذاهب» — كما فعل مثلا كل من هيدجر وسارتر — نجد أن مارسل قد أصر على رفض كل نزعة مذهبية، فبقى تفكيره أقرب إلى فكر كير كجارد أو يسبرز منه إلى فكر هيدجر أو سارتر. ولا غرو، فإن أى مذهب فلسفى فى رأى جبرييل مارسل — حتى ولو انضوى تحت لواء «الوجودية»، لا بد من أن ينطوى على تشويه للخبرة المعاشة، على نحو ما يعانيها المرء فى صميم وجوده بطريقة مباشرة.

ولو أننا عدنا إلى مؤلف مارسل الرئيسى المسمى باسم «سر الوجود» (وهو عبارة عن محاضرات جيفورد التى ألقاها الفيلسوف الفرنسى عام ١٩٤٩ و ١٩٥٠ بجامعة أبردين Aberdeen)، لوجدنا أن الكاتب يقوم بمحاولات شاقة من أجل التزام حدود الخبرة المعاشة أو الواقع العينى، فهو لا يكاد يحلق فى سماء المجردات، إن لم نقل بأنه لا يتورط مطلقا فى أى تأمل نظرى خالص. والتفكير الوجودى عند مارسل إنما هو تفكير تضطلع به تلك «الذات المتجسدة» التى تحيا دائما فى «مواقف». ومارسل يقيم تعارضًا واضحا بين «الذات المتجسدة» و«الذات المجردة»، فيقول إن الذات المجردة تقوم بحركة انفصال فتلوذ بعالم علوى هو أشبه ما يكون بهيكل عقلى مقدس، وكأنما هى تريد أن ترقى بنفسها إلى «أوليمبوس الروح» حيث تطمع فى الحصول على «منظور» كلى شامل للواقع بأسره أو للوجود ككل. ولكن «ليس هناك — ولا يمكن أن يكون هناك — أى

تجريد شامل، أو أى مرتقى نهائى نستطيع أن نصعد إليه عن طريق التفكير المجرد، بحيث نركن إليه ونستقر عنده إلى ما لا نهاية. وذلك لأن موقفنا فى هذا العالم لا بد من أن يبقى حتى النهاية موقف الشخص السالك أو الموجود العابر الذى لا يستطيع أن يبلغ مرحلة السكون المطلق أو الراحة المطلقة، اللهم إلا عن طريق التوهم؛ وهو التوهم الذى لا بد للتفكير الفلسفى من العمل على محاربته بكل قوة».

وقد سبق لمارسل أن أطلق على واحد من كتبه السابقة اسم «الإنسان السالك» Homo Viator (سنة ١٩٤٥)، فليس بدعًا أن نراه يؤكد فى أكثر من موضع أنْ الموجود البشرى يظل دائمًا وباستمرار كائنًا عابرًا، مسافرًا، قد شد رحاله، فهو «على الطريق»، وهو لا يكاد يكف عن الانتقال من «موقف عينى» إلى موقف عينى آخر، وهلم جرا. وليس فى وسع الإنسان، فى أية لحظة من اللحظات، أن ينسلخ من وجوده العينى المنخرط فى مواقف، لكى يتأمل ذاته مع ما يحيط بها من عالم، تأملا تاما مكتملا. ومعنى هذا أنه ليس ثمة «فكر متعال» يستطيع أن يتحلل من شتى المواقف العينية للذات المتجسدة، لكى يصل إلى الحقيقة الكلية، أو لكى يزعم لنفسه الحق فى الوصول إلى «المطلق». وربما كان العيب الأكبر فى كل فلسفة مثالية — كما لاحظ كيركجارد من قبل — أنها قلما تنجح فى الوقوف على «الطابع الموقفى» (إن صح هذا التعبير) لكل تفكير بشرى. وأما التفكير الوجودى فإنه حريص كل الحرص على استبقاء تلك العلاقة الحية التى تربط الفيلسوف بالموقف العينى. وليست مهمة الفلسفة سوى العمل على وصف الدلالة الحية التى ينطوى عليها «الوجود فى موقف» وحين يصف مارسل هذه المهمة بأنها «فنومنولوجية»، فإنه يعنى بذلك أنها تتخذ نقطة انطلاقها من الخبرة اليومية المعاشة، فتحاول الوقوف على شتى الدلالات التى تتضمنها هذه الخبرة، وكافة الاتجاهات التى قد تنبع منها أو تترتب عليها.

وإذا كان من شأن التفكير المجرد أن يمثل خطرًا يتهدد الوجود العينى، فإن هناك أيضًا خطرًا آخر يتهدد هذا الوجود، ألا وهو خطر الحياة الآلية فى المجتمعات

الحديثة. وقد كرس مارسل فصلا بأكمله من كتابه «سر الوجود» للحديث عن هذا الخطر الذى يتهدد حياتنا الشخصية فى عالم التنظيمات الاجتماعية المتزايدة، فأطلق على المجتمع الآلى اللا شخصى اسم «العالم المحطم» (أو المكسور). وحجة مارسل فى هذا الصدد أن إنسان العصر الحديث قد أصبح مهددًا بفقد «إنسانيته»، نظرًا لأن عالمنا البيروقراطى الحديث قد صار يميل إلى التوحيد بين «الفرد» وبين السجل الرسمى لحالته المدنية (أو الاجتماعية). ومن هنا فإن «الشخصية» قد استحالت فى عالمنا الحديث إلى مجرد «بطاقة هوية»! وتبعًا لذلك فإن الإنسان لم يعد أكثر من مجموعة وظائف يمكن أن يضطلع بها أى مخلوق آخر بدلا منه، فى حين أن لكل ذات طابعها الشخصى الفريد الذى لا سبيل إلى استبداله بغيره أو الاستعاضة عنه بغيره. وليس من شك فى أن أى عالم من هذا القبيل لا بد من أن يقضى على القوى الإبداعية الفردية، لكى يحيلها إلى معدلات متساوية من القدرة، وبالتالى فإنه لا بد من أن يؤدى إلى القضاء على كل حياة شخصية. وحين يتم تحويل كل شىء — بما فى ذلك الإنسان نفسه — إلى تحليل إحصائى يقوم على قانون المتوسطات، فإنه لا بد للمساواة المزعومة من أن تتم على حساب كل مقدرة إبداعية شخصية، وبالتالى فإن عملية «التسوية» لا بد من أن تفضى إلى القضاء نهائيا على كل امتياز. وجبرييل مارسل يضم صوته هنا إلى صوت كل من هيدجر ويسبرز فى التنديد بتلك «النزعة الجماهيرية» التى تهدف إلى القضاء على الشخصية ومحو الفردية، من أجل تمجيد «الجمهور» اللا شخصى، أو الحقيقة الاجتماعية الغفل.

من عساى أن أكون ؟

أما المشكلة الرئيسية فى فلسفة مارسل العينية فهى تلك التى يطرحها الفيلسوف الوجودى المسيحى حين يتساءل قائلا: «من عسى أن أكون؟». وهذا السؤال وحده هو الكفيل بتحرير المرء من ربقة الاتجاهات الموضوعية السائدة فى الفكر الحديث، من أجل الارتداد به إلى «الواقع المباشر» الماثل فى

صميم خبرته المعاشة. وليس من شأن «التفكير» أو «التأمل» أن يلقى أية أضواء على تلك الخبرة المعاشة، اللهم إلا بقدر ما يبقى (أى التفكير) جزءًا لا يتجزأ من صميم الحياة. وهنا يفرق مارسل بين مستويين من التفكير: تفكير أولى Réflexion primaire، وتفكير ثانوى Secondaire والأول منهما تفكير تحليلى يميل إلى تفتيت وحدة الخبرة، على نحو ما تنكشف لنا وجوديًا فى أعماق الذات الملتزمة (المتجسدة). وأما الثانى منهما فهو تفكير استرجاعى أو تجميعى Récuperative يرمى إلى استرداد (أو استعادة) الوحدة المفقودة من خلال التفكير الأولى. وليس فى وسع الإنسان أن يصل إلى أعماق الذات، اللهم إلا عن طريق الاستعانة بالتفكير الثانوى. ومارسل يقرر هنا أن الكوجيتو الديكارتى ثمرة للتفكير الأولى، ولهذا فإنه لا يرى فى الذات المفكرة سوى مجرد «موضوع ذهنى» متحد بواقعة الوجود. ولكن هذا التفكير المجرد ينطوى منذ البداية على ضرب من التنائى عن الحقيقة المباشرة الخالصة. وأما إذا أريد لعبارة «أنا موجود» أن تزودنا حقا بركيزة أرشميدية، فإنه لا بد لنا من استخلاصها عندئذ فى وحدتها الأصلية التى لا انفصام لها من صميم المعطيات المباشرة للتفكير الثانوى. والواقع أن «الوجود» ـــ كما لاحظ كانط من قبل فى «نقد العقل الخالص» (سنة ١٧٨١) ـــ ليس خاصية أو صفة أو محمولا يمكن أن تربطه بموضوع ذهنى، وإنما الوجود «حالة لا سبيل إلى ردها أو إرجاعها إلى أى شىء آخر، أعنى حالة ماثلة فى سياق حسى معين». والتفكير الثانوى هو الذى يجىء فيزيح النقاب عن وجودى، على نحو ما أختبره حسيا فى صميم الفعل. وهذا الإدراك الوجودى من خلال الفعل هو ما يسميه مارسل باسم «اليقين الوجودى». وأنا حين أتساءل عن نفسى، فإننى أنكشف لذاتى بوصفى سائلا فى صميم الفعل الذى بمقتضاه أضع السؤال. وهذه هى اللحظة التى نجد فيها أنفسنا وجهًا لوجه بإزاء «الكينونة»، فى صميم وجودها المعطى المباشر.

أنا « جسم » أولا وقبل كل شيء !

لقد كان سقراط يرى فى الموجود البشرى « كائنا ناطقًا » أولا وبالذات، وأما جبرييل مارسل (سقراط العصر الحديث) فإنه يؤكد أن الإنسان « بدن » أو « ذات متجسدة » قبل أن يكون أى شيء آخر. والجسم الحى — فى نظر مارسل — ظاهرة أساسية فى كل تفكير ثانوى أو استرجاعى. وآية ذلك أن التفكير الثانوى يكشف لى عن وجودى بوصفه «وجودًا متجسدًا»، أعنى وجودًا مرتبطًا بجسم أختبره اختبارا شخصيًا فريدًا بوصفه جسمى الخاص. واليقين الوجودى ماثل فى الخبرة التى أحصلها عن جسمى على نحو ما هو حى بالفعل. وحين يتحدث مارسل عن «التجسد» Incarnation فإنه يعنى به أن المرء يدرك نفسه باعتباره جسما، وأن الجسم هو حلقة الاتصال بين الذات المفكرة والعالم الخارجى. وقد كان لا بد لفلسفة تريد لنفسها أن تكون واقعية عينية ملموسة، من أن تتخذ نقطة انطلاقها من شيء عيانى ملموس، ألا وهو «الجسم». فأنا لا أدرك نفسى (كما يظن ديكارت) باعتبارى «فكرًا محضا»، بل باعتبارى «متجسدًا فى بدن» هو نواة كل موقفى الوجودى. ومعنى هذا أننى لا أملك أن أفصل شعورى بذاتى عن إحساسى بجسمى، وإدراكى للعالم الخارجى. وحينما أقول عن شيء ما إنه موجود فإننى أعنى بذلك أن هذا الشيء قابل للاتصال بجسمى والتأثير عليه، سواء أكان ذلك بطريقة مباشرة أم بطريقة غير مباشرة.

بيد أن مارسل لا يوافق الفلاسفة الماديين على القول بأن الجسم آلة نمتلكها أو أداة نتصرف فيها، بل هو يرى أن جسم المرء لا يستوعب « كل » ذاته، ولا يعبر عن صميم وجوده. ولو أننى نظرت إلى « جسمى » على أنه مجرد « موضوع » لكان مجرد « جسم » كسائر الأجسام الأخرى، ولما كان فى استطاعتى أن أفهم السر فى التصاقه بى، والتحامه بصميم وجودى. ولكن الواقع أن لكل جسم مسارًا وجوديًا يتكون من ذلك «الوسط» العادى الذى درج المرء على أن يحيا فيه، وتلك الموضوعات التى اعتاد أن يتعامل معها. وهذا «المسار الوجودى» هو

الذى يشعر الذات بما بينها وبين العالم من ألفة، وهو الذى يجعل أصداء العالم الخارجى تتردد فى صميم حياتنا النفسية. ومن هنا فإن مارسل يرى أن الذات متفتحة للعالم، من خلال ذلك الجسد الذى لا تكاد تنفصل عنه ولا يكاد ينفصل عنها. وهذا هو ما اعتاد الفلاسفة الوجوديون أن يطلقوا عليه اسم «الوجود فى العالم».

وربما كان من أخطاء التفكير الأولى أنه يميل إلى قطع الصلة التى تجمع بينى وبين بدنى، لكى يحيل «ذاتى» إلى وعى كلى، و«جسمى» إلى مجرد كيان موضوعى لا يخرج عن كونه فى الحقيقة مجرد «جسم» بين «أجسام» أخرى كثيرة، ولا شك أن مثل هذه النظرة الموضوعية إلى الجسم لا بد من أن تؤدى إلى القضاء على الوحدة الأصلية للخبرة التي أستشعر فيها ذاتى بوصفى «بدنًا». وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن من شأن التفكير الأولى بالضرورة أن يتخذ دائما موقف «الانفصال» الموضوعى، فلا يلبث الجسم أن يبدو له بمثابة موضوع تشريحى أو فسيولوچى يتم «تعميمه» ليصبح «معطى» من معطيات البحث العلمى. وهنا يحمل مارسل على «الثنائية الديكارتية» التى أقامها أبو الفلسفة الحديثة بين النفس والبدن، لأنه يرى أنها وليدة ضرب من التفكير الأولى (لا الثانوى). والواقع أن «البدن» فى فلسفة ديكارت «جوهر» أو «كيان مستقل» قد خلعت عليه صبغة موضوعية، بعد أن تم تجريده من الخبرة العينية للجسم الحى بوصفه جسمى أنا الخاص. وأما التفكير الثانوى فإنه يدرك «جسمى» بوصفه عاملا حاسما محددًا (بكسر الدال) فى صميم خبرتى المباشرة.

«وأنا حين أقول إننى موجود ـــ على حد تعبير مارسل ـــ فإننى لا أقوم بإثبات الفكر أو وضع الوعى فحسب، كما وقع فى ظن ديكارت، بل إننى أهدف بلا شك إلى شىء أكثر من ذلك، إذ إننى أعنى (ولو بطريقة مبهمة أو غامضة) أننى لا أوجد فقط لذاتى، بل أنا أتجلى أيضًا فى الخارج، بمعنى أننى موجود علنى ظاهر يراه الآخرون. وهذه الكثافة التى يتصف بها وجودى، أو ذلك الكيان الخارجى الذى أتمتع به، إنما هو الدليل على أن لى جسما». ولكن هل توجد حقا

علاقة «حيازة» أو «امتلاك» بين ذاتى وجسمى؟ أو بعبارة أخرى: هل يمكننى أن أقول إن جسمى هو صميم وجودى؟ لا ريب أن الجواب بالسلب، فإن فى مثل هذا القول ما قد يوحى بأن حقيقتى المادية هى كل وجودى، أو هى وحدها التى تتمتع بالوجود، فى حين أن هذه المادية الساذجة مرفوضة منذ البداية. والحق أن ما يميز جسمى — على وجه التحديد — إنما هو عجزه عن القيام بذاته أو الوجود بمفرده، بحيث قد يصح لى أن أقول إن «جثتى» ليست هى ذاتى (أو هى لم تعد كذلك). وإذا كان فى جسمى «سر» لا سبيل إلى إماطة اللثام عنه، فذلك السر هو — على حد تعبير مارسل — سر «الحضرة» Présence و«المشاركة» Participation. وليس ثمة حد لمثل هذه «المشاركة»، فإن ظاهرة «التجسد» لا تعنى شيئا آخر سوى «الوجود فى العالم» (كما سبق لنا القول).

وهكذا نرى أن مارسل يحاول فهم طبيعة علاقتى بجسمى فى ضوء تلك التفرقة الفنومنولوچية التى أقامها فى كتاب سابق بين «الملك» Avoir و«الوجود» Etre. والواقع أن العلاقة بين «المالك» و«المملوك» علاقة خارجية، فى حين أن العلاقة المتضمنة فى صميم ظاهرة «الكينونة» (أو «الوجود») علاقة باطنية (لا خارجية) تقوم على «المشاركة». وعلى حين أن الإنسان «يملك» الموضوعات الخارجية، نجد أنه «يشارك» فى الوجود. حقا إن جسدى قد يبدو لى فى بعض الأحيان بمثابة «شيء» أملكه ولكننى بمجرد ما أنفذ إلى أعماق خبرتى الخاصة، فإننى سرعان ما أتحقق من أننى (بوجه ما من الوجوه) «عين جسدى» Je suis mon corps. ومعنى هذا أننى أوجد بوصفى جسما، أعنى باعتبارى كائنا متجسدًا، تمثل «خبرة البدن» و«خبرة النفس» بالنسبة إليه ظاهرتين لا سبيل إلى الفصل بينهما على الإطلاق. وإذن فإننى حين أتحدث عن جسمى إنما أتحدث عن ذاتى. ومثل هذه النظرة إلى «الجسم» هى الكفيلة بأن تخلع عليه طابعًا وجوديًا، فلا يعود البدن مجرد «موضوع» تملكه «ذات»، بل يصبح مقومًا من مقومات «الذاتية».

فكرة «المشاركة» فى فلسفة مارسل

يرى مارسل أن أول لقاء مباشر يتم بيننا وبين ما أطلق عليه اسم «سر الوجود» إنما يتحقق عبر «المشاركة» الحية. وقد يقع فى ظننا — لأول وهلة — أن «المشاركة» التى يقوم بها مارسل هى مجرد فكرة «أفلاطونية» ولكن الحقيقة أن المشاركة «المارسلية» لا تتسم بطابع عقلى، بل هى تستند أولا وبالذات إلى دعامة من الوجدان أو الشعور أو الإحساس: Feeling وليس من شك فى أن الثنائية الأفلاطونية (ثنائية النفس والبدن)، مع ما يستتبعها من نزعة عقلية، وانتقاص من قيمة الحواس، لا تتفق مع الطابع الوجودى الذى تتسم به «المشاركة» فى نظر الفيلسوف مارسل. وإن الفيلسوف الفرنسى ليحاول فى أكثر من موضوع إظهارنا على أن «الوجدان» هو أسلوبنا البشرى فى المشاركة، فنراه يضرب لنا مثلا بالرابطة الوجدانية العميقة التى تنشأ بين الفلاح والأرض، أو بين البحار والبحر، لكى يخلص إلى القول بأننا نستطيع أن نفهم — من خلال تلك الأمثلة — ماذا تعنى «المشاركة». وآية ذلك أن تعلق الفلاح بالأرض، أو تعلق البحار بالبحر، ليس مجرد علاقة تقوم على المنفعة، بل هو رابطة وجدانية تعدو كل مصلحة. وليس أدل على صحة ما نقول من أن الفلاح لا «يملك» الأرض، وكأنما هى مجرد «شىء» قد استحوذ عليه، بل إن الأرض — فى الحقيقة — قد أصبحت جزءًا لا يتجزأ من صميم وجوده. ومعنى هذا أن ثمة ضربًا من «الاتحاد» أو «التطابق» الوجودى الذى قد تحقق بين الفلاح وأرضه، بحيث إن أية قطيعة قد تحدث بينه وبين تلك الأرض لا بد من أن تنطوى بالنسبة إليه على فقدان حقيقى لذاتيته. وهذه الرابطة العميقة التى تتحقق عبر «المشاركة» (كما هو الحال فى مثال الفلاح وأرضه) إنما هى النموذج الحى لتلك العلاقة الجوهرية التى تجمع بين الإنسان و«سر الوجود».

المشاركة بين الذوات والتلاقى بين الأنا و« الأنت » ...

وثمة مفاهيم أخرى تحتل مكانة كبرى فى فلسفة المشاركة عند جبرييل مارسل، ألا وهى مفاهيم: الاتصال، والتلاقى، والتفاعل بين الذوات. ونحن نجد مارسل فى الجزء الثانى من كتابه «سر الوجود» يحاول الاستعاضة عن ميتافيزيقا ديكارت القائمة على مبدأ «أنا أفكر» بميتافيزيقا أخرى جديدة تقوم على مبدأ «نحن موجودون». ولا بد للتفكير الفلسفى ــ فيما يرى مارسل ــ من أن يحرر نفسه من كل نزعة ذاتية متطرفة أو كل اتجاه انطوائى محض، مما قد يؤدى إلى القول بذات إبستمولوچية منعزلة أو بـ « أنا » متعالية منفردة. والواقع أن « الأنا ــ فيما يقول مارسل ــ لا يوجد إلا بقدر ما ينظر إلى نفسه على أنه موجود للآخرين، وبالتالى بقدر ما يعترف بأنه قد أصبح يند عن ذاته أو يفلت من إساره الخاص». ومعنى هذا أن وجود الذات لا ينكشف إلا فى إطار من «التواصل الحى» مع غيرها من الذوات. «وكلما نجحت فى تحرير نفسى من سجن التمركز الذاتى، تزايد وجودى فى الواقع الفعلى». وكل التأملات الميتافيزيقية التى قامت عليها فلسفة مارسل إنما تستند فى الحقيقة إلى هذا الوعى الأولى (السابق لكل معرفة) بوجود «أفق مشترك» يجمع بين ذاتى وذوات الآخرين فى وحدة أصلية لا تقبل الانفصام. «وأنا لا أشغل نفسى حقا بالوجود، اللهم إلا بقدر ما ينشأ لدى وعى متمايز (إن فى كثير أو قليل) بالوحدة الكامنة التى تربطنى بباقى الموجودات الأخرى، وإن كان لدى من قبل فكرة أولية عن حقيقة وجود تلك الموجودات»(١).

وهنا يعارض جبرييل مارسل فيلسوفًا وجوديًا آخر مثل سارتر (على الأقل سارتر القديم صاحب كتاب «الوجود والعدم») فيقول إن الذات ليست حقيقة مغلقة تحيا فى عزلة شاقة أليمة، بل هى حقيقة مفتوحة تدرك نفسها منذ البداية فى

---

(١) Cf. Mc Greal & F. Mayill : **"Masterpieces of World Philosophy."** Harper, N – Y., 1961, pp. 1120 – 1127.

عالم الآخرين. وليس ما يميز الذات هو تفردها واستقلالها عن غيرها من الذوات، بل هو قدرتها على التعبير عن نفسها أمام الآخرين، ومدى ما لديها من مقدرة على مواجهة شتى الظروف.. وكلما زاد شعور الذات بنفسها، زاد بالتالى شعورها بالتزامها نحو نفسها ونحو غيرها من الذوات. ولا تدرك الذات نفسها بوصفها «شخصًا»، اللهم إلا بقدر ما تؤمن بحقيقة وجود الآخرين، وبقدر ما يؤثر هذا الإيمان نفسه على صميم سلوكها.. ولهذا يقرر مارسل أن «الشعور بالمسئولية لا يكاد ينفصل عن الشعور بوجود الآخرين».

بيد أن الاتصال الحقيقى بين الذوات لا يكاد يحدث إلا فى لحظات «التلاقى»، بمعنى أن تفاعل الحياة البشرية يتحقق فيما بين الذوات من خلال أفعال (أو حركات) اللقاء الشخصى.وليس من شك فى أن ظاهرة التلاقى الشخصى تعبر عن علاقة تختلف اختلافا كيفيا عن أية علاقة أخرى قد تتم بين الموضوعات الفيزيائية على المستوى الشيئى. ولما كانت «الشخصية» و«الشيئية» ضربين مختلفين تمامًا من ضروب الوجود، فإن من الطبيعى أن يقابلهما ضربان مختلفان تماما من ضروب المعرفة أو الإدراك. وآية ذلك أنك لا تستطيع مثلا أن تلتقى بذات بشرية أخرى وكأنك تصطدم بشىء أو تلتقى بموضوع! ولو أنك اقتصرت على النظر إلى «الآخر» على أنه مجرد «شىء»، لكنت بذلك كمن يحاول التعرف على الشخص البشرى بالوسائط المجعولة لمعرفة الأشياء. والواقع أن المرء حينما يفكر فى «الآخر» بضمير الغائب، أعنى باعتباره مجرد « هو »، فإنه عندئذ إنما يجعل منه «موضوعًا» يحاول أن يتعقله كما يتعقل الطبيعة أو غيرها من الموضوعات. وأنا — مثلا — حينما أجدنى فى عربة قطار، بإزاء شخص غريب لا أعرفه، فإننى أنظر إليه، وأتأمله من الخارج، وأحكم عليه عن بعد، وكأن «حضوره» هو نفسه ضرب من «الغياب»: ولكن بمجرد ما تنشأ بينى وبين هذا الغريب بعض الاتصالات الشخصية (كأن أعلم مثلا أنه نازح من بلدتى، أو أنه قد تتلمذ مثلى على يد أستاذ بعينه، أو أننا اشتركنا معا فى معركة واحدة، أو أننا اتفقنا معًا على الإعجاب بمؤلف معين أو فنان معروف.. إلخ. فهنالك لا يصبح

هذا «الآخر» مجرد « هو » أتصرف بإزائه كما لو كان «غائبا» تماما، بل يستحيل إلى «أنت» أخاطبه بضمير المخاطب، وأفكر فيه باعتباره «حاضرا». ومعنى هذا أن التلاقى الحقيقى هو ذلك الذى تنكشف لنا فيه «ذات» أخرى بوصفها «أنت»، أعنى باعتبارها مركزا شخصيًا للذاتيـة. ونحن حين نكـون بإزاء الشخص المحبوب، فإننا لا نملك أن نجعل منه مجرد « هو » — حتى ولو كان غائبًا — لأننا نفكر فيه دائمًا باعتباره « أنت »، أعنى أن «غيابه» نفسه هو فى صميمه «حضور»! وصفوة القول أننا لا نعرف أية ذات أخرى، اللهم إلا على مستوى «التلاقى» الوجودى..

سر الموت فى صلته بتراسل الذوات !

وفى ضوء تفرقة مارسل السابقة بين الـ « هو » والـ «أنت»، نراه يحاول التعرض لمشكلة الموت، أو بالأحرى سر الموت، لكى يبين لنا أن الموت لا يصبح إشكالا أليما، اللهم إلا حينما نكون بصدد موت الـ « أنت » (أو موت الحبيب). ومعنى هذا أن الموت لا يقلقنا ويقض مضاجعنا حينما نكون بإزاء واقعة الفناء بصفة عامة، وإنما حينما نكون بصدد غياب الشخص الذى نحبه غيابًا مطلقًا، إذ هنالك يصبح موته تحديًا لنا، وتحطيما للوحدة القائمة بيننا. ولكن من شأن «الوفاء» Fidélité أن يجىء فيتحدى كل غياب، لأنه يشعرنـا بأن «المحبـوب» لا يمكن أن يموت، وأن «الحب» نفسه أقوى من «الموت».. ومارسل الذى عانى الكثير بسبب فقدانه لأمه أولا، ثم لزوجته المحبوبة ثانيا، يحاول أن يبين لنا مع سقراط أن «تحطم القيثارة لا يعنى فناء النغم...»! ومن هنا فإنه يقرر أن ثمة صلة روحية بين الأحياء والموتى، بدليل أن هؤلاء «الغائبين» ليسوا فى نظرنا بمثابة «موضوعـات» أو «أفكـار» بل هم «شخصيـات» تظـل مرتبطـة بوجودنـا الشخصى، وتظل هناك علاقة ما تجمع بيننا وبينهم. حقا إنه قد يستعصى علينا فى كثير من الأحيان أن نحدد على وجه الدقة نوع هذه الصلة التى تربطنا بهم، ولكن الميت المحبوب قد يبدو لنا فى بعض الأحيان وكأنه « حاضر » أمامنا، أو كأنما

هو شخص مقنع يدور بيننا وبينه حوار كهذا الذى يدور بين «الأنا» و«الأنت». ولولا وجود ذلك الاستمرار الحى الذى يجعل من كل ذات «حقيقة أونطولوچية» تعلو على كل صيرورة ظاهرية، لما كان ثمة موضع للحديث عن أى سر وجودى، بل لما كان الموت نفسه «سرًا». ولكن التجربة نفسها — فيما يقول مارسل — شاهدة على إمكان قيام ضرب من «التراسل الروحى» بين الأحياء والموتى، وبالتالى فإن ثمة حقيقة خفية تمتد فيما وراء كل خبرة نفسانية محضة..

وفلسفة مارسل أيضًا فلسفة حرية ...

ونحن نجد جبرييل مارسل يختتم الجزء الثانى من كتابه «سر الوجود» بأن يبين لنا أن فلسفة الوجود هى أيضا فلسفة حرية. وعلى الرغم من أن مفهوم «الحرية» — كما لاحظ بعض النقاد — لا يحتل فى فلسفة مارسل نفس المكانة التى يحتلها فى فلسفة سارتر (مثلا)، إلا أن لهذا المفهوم — مع ذلك — دورًا هامًا فى توضيح دلالة «الخبرة الحية» (أو التجربة العينية) عند مارسل. وقد سبق لنا أن رأينا كيف فرق الفيلسوف الفرنسى الكبير بين «الوجود» و«الموضوعية» Objectivité، على أساس أن «الموضوع» بطبيعته قابل للتعريف والتحديد والحصر، بينما «الوجود» حقيقة لا تقبل التعريف، ولا تقع تحت حصر أو تحديد. ومعنى هذا أن البعد الموضوعى من أبعاد الحقيقة لا يكفى لتحديد ما اصطلحنا على تسميته باسم «الوجود». ولهذا يفرق مارسل أيضًا بين «الحياة» و«الوجود»، فيقول: «إن ثمة شيئا يسمى الحياة، وشيئًا آخر يسمى الوجود. أما أنا فقد آثرت الوجود» وكلمة «الوجود» هنا إنما تعنى «الحرية» و«القلق» و«الإبداع». وهذا هو السبب فى أن مارسل يقرر فى أكثر من موضع أن الحرية تنكشف لنا فى مجال السر لا فى مجال المشكلة. والواقع أنه هيهات لنا أن نعثر على الحرية فى نطاق أية سلسلة من الأفعال الخارجية، فإن الحرية لا تنكشف لنا اللهم إلا فى اللحظة التى تتجه فيها الذات نحو الداخل، لكى تدرك ما لديها من مقدرة على الالتزام أو الخيانة. وبعبارة أخرى يقرر مارسل أن الحرية وثيقة الصلة بالأفعال الذاتية التى يضطلع

بها الشخص البشرى حين يقطع على نفسه عهدًا، أو حين يرتضى لنفسه التحلل من إسار الوفاء. وأنا حر فى أن أقطع على نفسى عهدًا ، ولكننى حر أيضا فى أن أحنث بهذا العهد، فأجعل من نفسى خائنًا لذلك الكائن الذى أولانى ثقته. وسواء تجلت حريتى على صورة إبداعية (كما يحدث فى حالة الوفاء) أم على صورة هدامة (كما يحدث فى حالة الخيانة)، فإنها فى كلتا الحالتين لا بد من أن تجىء معبرة عن خبرة معاشة تحدث فى صميم الواقع العينى In concreto، مما يدل على أن الحرية تتحرك فى نطاق سر «الذاتية الباطنية» للموجود البشرى. ولو أننا نظرنا إلى الحرية على أنها مجرد «مشكلة»، لما كانت الحرية فى نظرنا شيئا أكثر من مجموعة من الحالات النفسية التى تقبل الملاحظة بطريقة تجريبية. وأما إذا نظرنا إلى الحرية على أنها «سر»، فهنالك لا بد لنا من أن نرى فيها حقيقة دفينة تكون القرار الباطنى للذات الإنسانية.

وهنا يتفق مارسل مع غيره من فلاسفة «الوجود» فى القول بأن حرية الذات البشرية تتجلى بصفة خاصة فى عملية خلق الذات لنفسها بنفسها، وفى اتجاهها باستمرار نحو العلو على نفسها. والحق أن الذات البشرية — فى رأى مارسل — لا تدرك نفسها بوصفها موجودًا تامًا مكتملا، باعتبارها «خطة» وجود أو «مشروع» وجود. ومعنى هذا أن الذات إرادة لا تألو جهدًا فى سبيل العمل على اكتساب «ماهيتها». ولا شك أن ما يميز الموجود البشرى عن كل ما عداه من الموجودات الطبيعية الأخرى أنه يتمتع بحرية يستطيع بمقتضاها أن يحدد ما يريد أن يكونه، وبالتالى أن يكتسب لنفسه ماهية. وهكذا نرى أن مارسل يشارك غيره من الوجوديين القول بأن مستقبل الذات ليس محددا من ذى قبل، وإن كنا لا نجد لديه بصراحة تلك الصيغة الوجودية المعروفة التى تقول بأن الوجود يسبق الماهية. ولكن بيت القصيد فى كل فلسفة مارسل هو أن الذات ليست واقعًا أو موضوعًا، بل هى حرية أو كسب. وليس فى وسع الذات أن «توجد» دون أن «تعلو» على نفسها، فإن هذا التعالى لا يعنى فى الحقيقة سوى حركة الذات المستمرة فى نزوعها نحو الوجود الحقيقى.

طريق « الأمل » مفتوح ...

بيد أن جبرييل مارسل يحمل بشدة على فلسفات اليأس، والعبث، واللامعقول، فيقول: إن «الرفض» ممكن دائمًا، والانحدار إلى هاوية «اللا معقول» ميسر للجميع، والاستسلام «للعبث» و«المحال» أمر سهل هين؛ وإنما العبرة بأن يحسن المرء «الاختيار»، وأن يحاول فهم «المعنى» الذى يكمن من وراء «الواقعة الغفل»، وأن يعمد إلى البحث عن «القيم» من خلال «الحقائق الموضوعية». وأما حين يغلق المرء عينيه إغلاقًا، وحينما يسد أذنيه عمدًا، فهنالك لن يمثل أمامه إلا «العدم»، ولن تصلك أذنيه سوى أصوات العماء! والمهم أن نأخذ على أنفسنا عهدًا بأن نفهم أن الإقبال على الحياة وليد ضرب من الاختيار الحر، إن لم نقل بأنه فعل من أفعال «الإيمان». والحق أن الإيمان — فى رأى مارسل — لا يخرج هو نفسه عن كونه فعلا من أفعال الحرية التى تريد أن توثق أواصر العهد بينها وبين الآخرين، إن لم نقل بينها وبين الله. وحين يتحدث مارسل عن «الإيمان» فإنه لا يتحدث عن ضرب من التقبل العقلى لبعض القضايا اليقينية، بل هو يتحدث عن ضرب من العهد القائم على الثقة والوفاء. وهذا هو السبب فى أن مارسل يفرق بين «الإيمان بـ..» و«الثقة فى..»، على أساس أن الإيمان الحقيقى ليس مجرد اعتقاد بكذا أو كذا من الحقائق، بل هو ثقة فى تلك «الأنت» التى هى مصدر كل ثقة. وأنت حين تؤمن بشخص آخر، فإنك تضع ثقتك فيه، وكأنك تقول له: «إننى واثق أنك لن تخيب ظنى فيك، بل سوف تستجيب لى دائمًا، وسوف تحقق أبدًا رجائى فيك...» وهكذا الحال أيضًا بالنسبة إلى الإنسان المؤمن بالله، فإن إيمانه بالله هو ثقة فى تلك «الأنت» المطلقة التى أقام بينه وبينها أواصر العهد والوفاء. والإنسان حر فى أن يقطع على نفسه عهدًا أمام الله، بحيث يحيا معه حياة المحبة والوفاء، ولكنه حر أيضًا فى أن يخون العهد وأن يقطع كل أواصر الوفاء بينه وبين الله. وليس الإيمان والحرية سوى المظهرين اللذين يكشفان لنا عن حاجة الإنسان إلى «المتعالى» (أو الله). وليس التعالى — فى فلسفة مارسل — مجرد تعال

أفقى يحمل معانى التجاوز أو العلو فى الزمان ـــ كما هو الحال مثلا عند هيدجر أو سارتر ـــ بل هو تعال رأسى يحمل معانى الاستمرار فى الأبدية. ولا تتحقق خبرة التعالى إلا من خلال المشاركة فى حياة الموجود المتعالى. والواقع أن فلسفة مارسل الوجودية ـــ على العكس مما هو الحال مثلا عند هيدجر أو سارتر ـــ ليست مجرد فلسفة زمانية تقول بتناهى الوجود البشرى، بل هى فلسفة «فوق ـــ زمانية» تحاول أن تبحث للإنسان عن طريق لتخطى كل من «المتناهى» و«الزمانى» من أجل الوصول إلى «المتعالى» و«الأبدى».

وحين يقول مارسل إن طريق الأمل مفتوح، فإنه يقرر مع سقراط أن النفس المؤمنة واثقة من أن الأمل هو نسيج الحياة، وأن اليأس لا يزيد عن كونه مجرد إغواء عرضى. فالرجاء هو الجو الروحى الأوحد الذى تتنفس فى نطاقه النفس البشرية، والغبطة La joie هى الكلمة النهائية فى دراما الوجود الإنسانى. وأما إذا انقطع الأمل، فهنالك لا بد للنفس البشرية من أن تذبل وتجف، لكى لا تلبث أن تنحل وتموت. واليأس هو الشعور الأليم بأن الزمان مغلق، وأن كل شىء إنما يحتبسنا ويعوق انطلاقنا. وأما الأمل فهو الشعور المحرر الذى نعترف معه بأن ثمة سرًا، وأن هذا «السر الأونطولوجى» هو الكفيل وحده بتحقيق انطلاقنا. وقد انطلق سقراط من قديم الزمان، وهو قد أثبت لنا بانطلاقه أن ثمة نورًا بعيدًا تترقبه النفس، وأن هذا النور وحده هو الذى سيخلصها من ظلمات اليأس والصراع والعذاب والشقاء... فهل من عجب بعد ذلك فى أن نرى «سقراطنا» الجديد ينادى بوجودية المشاركة والرجاء والأمل والخلود؟..

نظرة سريعة إلى وجودية مارسل ...

تلك هى الخطوط العريضة فى وجودية جبرييل مارسل؛ وهى الوجودية التى شاء صاحبها أن يطلق عليها اسم «السقراطية الجديدة» أو «السقراطية المسيحية». وليس من شك فى أن تأملات مارسل قد بقيت وثيقة الصلة بالتفكير الذاتى الذى عبر عنه من قبل كير كجارد فى مذكراته الوجودية.. ولعل هذا ما حدا بالكثيرين

إلى القول بأن تأملات مارسل قد بقيت مجرد كتابات لاهوتية تخيب ظن القارئ الفلسفي الذي ينشد الحقيقة الخالصة، فلا يجد نفسه إلا بإزاء معتقدات مسيحية كاثوليكية قد صيغت عمدًا في «إطار فنومنولوجي». وأصحاب هذا الرأي لا ينكرون على مارسل أصالته في كثير من المواضع، خصوصًا في كتابه «الوجود والملك» Etre et Avoir حيث أقام تفرقة فنومنولوجية لا تخلو من طرافة(١)، ولكنهم يأخذون على مارسل أنه قد ظل أسيرًا للنزعة الروحية الفرنسية التي كانت سائدة في القرن التاسع عشر وفي أوائل القرن العشرين؛ خصوصًا عند برجسون وليروا وغيرهما من المتأثرين بالتراث المسيحي.

بيد أنه قد يكون من الخطأ الفادح ــ في رأينا ــ أن نجترئ في الحكم على فلسفة مارسل بأن نقول إنها مجرد فلسفة دينية مقنعة. وآية ذلك أننا نجد مارسل يحمل ــ مثلا ــ على النزعة التومائية الجديدة، بحجة أنها فلسفة تغفل كل ما في الوجود البشري من قدرة على اليأس، والعذاب، والألم، والموت، والانتحار، والخيانة، فلا تكاد تفطن إلى ما في دراما الإنسان أيضًا من تجربة، ووفاء، وإيمان، ومحبة، وقداسة، وأمل، ورجاء. حقا لقد ذهب جاك ماريتان Jacques Maritain إلى أنه «ليس أيسر على أية فلسفة من أن تصبح تراجيدية: فإنه ليس عليها عندئذ سوى أن تستسلم لثقلها الإنساني»، ولكن جبرييل مارسل يرد عليه بقوله: «إن الانحدار الطبيعي للفلسفة يميل بها نحو الاتجاه إلى تلك المناطق التي يبدو فيها عنصر المأساة وكأنما هو قد اختفى أو زال تمامًا، أو كأنما هو تبخر تحت تأثير احتكاكه بالفكر المجرد.» وواضح من هذا النص أن مارسل يأخذ على فلاسفة الفكر المجرد أنهم يريدون أن يلغوا عنصر المأساة، وأن يصفوا كل ما في الوجود من «سر»، وكأن الإنسان مجرد «كائن ناطق» ليس في فكره إلا البداهة واليقين والوضوح! وهكذا نرى أن محاور التفكير الميتافيزيقي عند جبرييل مارسل تختلف اختلافًا كبيرًا عن نظائرها في أي تفكير مسيحي عادي، فليس من

---

(١) Cf. Colin Smith : **"Contemporary French Philosophy."** London, Methuen, 1964, pp. 73 – 74.

الإنصاف فى شيء أن نجترىء فى الحكم على فلسفة مارسل السقراطية الجديدة بأن نقول إنها مجرد نزعة لاهوتية كاثوليكية. وسيكون التاريخ وحده هو الكفيل بإظهارنا على ما فى هذا الاتجاه الأونطولوجى الجديد من خصوبة، وثراء، وعمق، وأصالة...

الفصل الثامن عشر — چان پول سارتر (١٩٠٥ — ؟)

سارتر بين الوجودية والماركسية

اهتم المثقفون فى العالم أجمع بموقف سارتر من جائزة نوبل، فذهب البعض إلى أن الفيلسوف الفرنسى الكبير لم يرفض هذه الجائزة إلا بدافع من الكبرياء، بينما ادعى آخرون أنه رفضها حرصًا على الشهرة، فى حين زعم غيرهم أن موقفه الشيوعى هو الذى أملى عليه رفض تلك الجائزة. ولسنا نريد أن نتوقف عند هذه التعليلات المختلفة لموقف سارتر، وإنما نريد أن نمضى مباشرة إلى مناقشة الرأى القائل بشيوعية سارتر. وقد صرح زعيم الوجودية الفرنسية منذ مدة قصيرة بأنه لم يرفض جائزة نوبل إلا لاعتقاده بأن لها لونًا سياسيا.. ولكنه خشى أن يفهم البعض من هذا التصريح أنه قد أصبح بالفعل عضوًا فى الحزب الشيوعى، فكتب يقول: «لو أننى كنت عضوًا فى حزب — كالحزب الشيوعى مثلا — لكان الموقف مختلفًا كل الاختلاف: فإن الجائزة فى تلك الحال كانت ستعتبر موجهة — بطريقة مباشرة — إلى حزبى، وبالتالى فإنها لم تكن إلا لتخدمه بصورة ما من الصور.» ثم استطرد سارتر فاعترف بأن له بعض الآراء المتطرفة، ولكنه أعلن فى الوقت نفسه أنه شخص «معزول» لا ينتمى صراحة إلى أى حزب. وليس من شك فى أن هذا التصريح إنما هو الدليل القاطع على أن سارتر لا يعد نفسه مجرد عضو فى الحزب الشيوعى، على الرغم من تعاطفه مع الماركسيين وتلاقيه معهم فى أكثر من موضع.

وقد يكون من نافلة القول أن نقرر — فى هذا الصدد — أن اتجاهات سارتر الأخيرة قد نأت به عن «الموقف الميتافيزيقى» المحض الذى كان قد عبر عنه عام ١٩٤٣ فى مؤلفه الفلسفى الضخم: «الوجود والعدم». وربما كان من الحديث

المعاد أن نقول إن زعيم الوجودية الفرنسية قد عدل من معظم آرائه السابقة التى تعرض بسببها لهجمات عنيفة من جانب جماعة الماركسيين. ولكننا نود ــ فى هذا البحث الموجز ــ أن نكشف للقارئ عن أهم مظاهر التغير التى طرأت على موقف سارتر، حتى نتعرف على الأسباب التى حدت ببعض النقاد إلى إلحاقه بزمرة الفلاسفة الماركسيين. وسيرى القارئ معنا أنه مهما كان من تقارب وجهات نظر كل من الوجوديين والماركسيين، فقد بقيت «وجودية» سارتر متميزة عن «المادية الجدلية» التى دعا إليها ماركس وإنجلز ولينين وأعوانهم.

سارتر بين « الذاتية » و« الموضوعية »

وأول سؤال قد يتبادر إلى ذهن الباحث هنا هو الاستفهام عن نوع التطور الذى طرأ على فكر سارتر، منذ ظهور مؤلفه الفلسفى الأول حتى هذه اللحظة؟... وقد تكفل أحد تلاميذ سارتر المخلصين ــ ألا وهو فرانسيس چانسون Jeanson بالرد على هذا التساؤل، فقال إن موقف سارتر انتقل من قطب «الذاتية» إلى قطب «الموضوعية». وآية ذلك أن زعيم الوجودية الفرنسية كان أميل ــ بادئ ذى بدء ــ إلى تفسير الظواهر البشرية تفسيرًا ذاتيا، فكان يريد للوجودية أن تواصل الحملات التى بدأها كيركجارد Kierkegarrd ضد أولٰئك الذين كانوا يفسرون الموقف البشرى تفسيرًا موضوعيًا صرفا. ولا غرو، فإن دفاع سارتر المجيد عن «الحرية» لم يكن سوى رد فعل عنيف ضد أولٰئك الذين لم يكونوا ينسبون إلى الوعى البشرى أية قدرة على «المبادأة» Initiative. ثم جاءت ظروف الحرب الأخيرة، فاستطاع سارتر خلالها أن يحصل الكثير من الخبرات الحية، وكان من نتيجة تجاربه المعاشة خلال فترة الاحتلال والمقاومة والتحرير، أن اكتسبت وجوديته طابعًا «تاريخيا». ومن هنا فقد حاول سارتر أن يستوعب ــ فى نظرته إلى الموقف البشرى ــ شتى العوامل المؤثرة على الوجود الإنسانى، بما فيها العوامل المادية والتاريخية والاجتماعية.. إلخ. وبعد أن كان سارتر قانعًا فى تفسيره للإنسان بوجهة النظر الميتافيزيقية الخالصة، أصبح

يدخل فى اعتباره «صراع الطبقات»، وصار أميل إلى تحديد «الموقف البشرى» تحديدًا تاريخيا(١).

ثم جاءت الحرب الباردة، وما أعقبها من حركات قامت بها الطبقات العاملة فى شتى أنحاء المعمورة، فضلا عن انتفاضات الشعوب المستعمرة من أجل المطالبة باستقلالها والذود عن حريتها، فكان من ذلك أن ضم سارتر صوته إلى صوت الأحرار فى كل بقاع العالم من أجل إعلاء صوت «الإنسان» ضد شتى مظاهر العبودية والطغيان. ولم يلبث سارتر أن تحقق من أنه ليس يكفى للفيلسوف أن ينادى بأن «الإنسان حر»، بل لا بد له من أن يسهم فى حركة التحرير الكبرى، من أجل العمل على خلق ذلك «الإنسان الحر». ولا سبيل إلى توطيد دعائم تلك الحرية الإنسانية، اللهم إلا بالمشاركة الفعالة فى عملية تحقيق «الوعى الإنسانى» الصحيح. وهكذا هبطت وجودية سارتر من سماء التفكير النظرى المجرد إلى أرض الواقع، والتاريخ، والصراع البشرى الدامى، لكى تتخذ مكانها بين شتى الحركات الثورية المعاصرة.

نحو وجودية « ديالكتيكية » ...

ولو أننا عدنا إلى كتاب سارتر المسمى باسم «الوجود والعدم»، لوجدنا أن رائد الوجودية الفرنسية كان حريصًا كل الحرص، فى هذه الدراسة الأونطولوچية (التى استغرقت معظم فصول الكتاب)، على إقناعنا بأن الإنسان لا يمكن أن يرد — فى خاتمة المطاف — إلى «موضوع» محض، وأنه ليس فى الإمكان — بالتالى — لأية حالة واقعية كائنة ما كانت، يستوى فى ذلك أن تكون سيكولوچية بحتة، أم أن تكون سياسية أو اقتصادية، أن تتسبب هى **وحدها** فى حدوث أى فعل كائنا ما كان ورفض سارتر لشتى التفسيرات السيكولوچية والاجتماعية والمادية إنما كان يقوم على تمسكه بفكرة «المشروع» Projet؛ وهى الفكرة التى تعنى أن الفعل البشرى ليس إلا عملية «إسقاط» يقوم بها الإنسان حينما يقذف بنفسه نحو «ما ليس

(١) Francis Jeanson : "Sartre par lui-même, p. 185.

بموجود»[١]. فالعامل — مثلا — لا يمكن أن يشعر بأن موقفه غير محتمل، اللهم إلا بعد أن يكون قد شرع فى انتزاع ذاته من هذا الموقف، من أجل الاتجاه نحو حالة أخرى يغيز بها من وضعه الحالى. ولولا هذا «المشروع الأصلى»، لما كان فى وسع العامل أن يدرك سوء حاله، أو أن يتصور إمكان تمتعه بحياة أخرى.

وأما فى كتاب «نقد العقل الجدلى»، فإننا نرى سارتر لا يقتصر على القول بأن «معنى العالم متوقف على، ما دام العالم فى ذاته خلوا من كل معنى، وأنا الذى أخلع عليه كل ما له من معنى»، بل يحاول ربط فكرة «المشروع» Projet بأفكار ديالكتيكية ماركسية كفكرة «السلب» Négativité. وفكرة «البراكسيس» Praxis أو «الفعل»، وفكرة «التعالى» أو «المجاوزة» Transcendance. ولئن كانت معظم هذه الأفكار قد ظهرت من قبل عند سارتر فى كتابه «الوجود والعدم»، إلا أننا نلاحظ أنه يخلع عليها دلالات ديالكتيكية لم يكن له بها عهد من قبل. فالسلب عنده (مثلا) لم يعد يعنى عملية الرفض أو النطق بكلمة « لا »، بل أصبح يعنى «التغيير» عن طريق «العمل»[٢]. و«الفعل» عنده لم يعد مجرد نشاط ذاتى حر يقوم به «الموجود لذاته» من أجل حريته فى وجه حريات الآخرين، بل أصبح بمثابة نشاط مادى واقعى يقوم به كائن اجتماعى تاريخى يعمل على تغيير عالمه، ويحاول صبغ الطبيعة بصبغة إنسانية. وهكذا الحال أيضا بالنسبة إلى عملية «التجاوز» أو «التعالى»، فإنها لم تعد عملية ذاتية زئبقية يقوم بها «الموجود لذاته» فى سعيه المستمر وراء ذاته، بل أصبحت مجرد تعبير عن «الوجود خارج الذات»، فى علاقته بالآخر ، طبيعيًا كان أم بشريًا، من أجل تحقيق ضرب من «الوساطة» بين تقبل المعطيات الخارجية من جهة، وتحقيق دلالاتها العملية فى العالم الخارجى من جهة أخرى.

---

(١) J. P. Sartre : "L'Etre et le Néant", 1943, pp. 510 – 511.

(٢) J. P. Sartre : "Critique de la Raison Dialectique", 1960, p. 105.

الإنسان « موجود مادى » ... !

حقا لقد أدخل سارتر ــ منذ البداية ــ ضربًا من الاستمرار التاريخى، فى تصوره العام للوجود البشرى، بدليل إبرازه لفكرة ثبات المشكلات الموجهة إلى الوجود البشرى، ومن هنا فقد بدا له «التاريخ» بمثابة صراع من أجل حرية البشر. ولكن نظرية سارتر فى امتناع التواصل الحقيقى بين الذوات هى التى وقفت حجر عثرة فى سبيل تقدم فلسفته التاريخية، ما دامت الرابطة الوحيدة التى يمكن أن تقوم بين الحريات البشرية إنما هى «الصراع» ولعل هذا ما حدا ببعض النقاد إلى القول بأن وجودية سارتر، على نحو ما عبر عنها فى كتابه الضخم «الوجود والعدم»، لا تنطوى على أى اعتراف بالبعد التاريخى للموجود البشرى(١). والظاهر أن سارتر قد فطن إلى هذا النقص، فلم يلبث أن عكف على دراسة المادية التاريخية، وكان من نتائج هذه الدراسة أن اعترف سارتر بأن «الإنسان لا يوجد بالنسبة إلى الإنسان، اللهم إلا فى ظروف اجتماعية معينة، وبالتالى فإن كل علاقة بشرية إنما هى علاقة تاريخية»(٢). وحينما يقرر سارتر فى كتابه «نقد العقل الجدلى» أن الإنسان «موجود تاريخى»، فإنه يعنى بذلك أن الإنسان لا يكف عن تحديد ذاته عن طريق نشاطه الإنتاجى، ومن خلال شتى التغيرات التى يعانيها أو يستحدثها، لكى لا يلبث أن يتجاوزها ويعلو عليها. فالإنسان موجود مادى يحيا فى وسط عالم مادى، وهو يريد أن يغير العالم الذى يرين عليه، أعنى أنه يريد أن يؤثر بالمادة على نظام المادية Matérialité، وبالتالى فإنه يريد أن يغير من ذاته. وإذن فإن ما ينشده الإنسان ــ فى كل لحظة ــ إنما هو الوصول إلى «تنظيم» جديد للكون، مع العمل فى الوقت نفسه على تحقيق «وضع» جديد للإنسان. ولا يحدد الإنسان ذاته ــ لذاته ــ إلا ابتداء من ذلك النظام الجديد، فإن هذا

---

(١) Aron : « La Philosophie de l'histoire », dans "**L'Activité Philosophique en France et aux Etats Unis**"., 1949, p. 323.

(٢) Sartre : "**Critique de la Raison Dialectique**", 1960, p. 180.

النظام ـــ وحده ـــ هو الذى يسمح له بأن ينظر إلى نفسه باعتباره ذلك «الآخر» L'Autre الذى سيصيره. ومعنى هذا أن «الإنسان بوصفه أملا للإنسان» إنما هو القاعدة المنظمة (بكسر الظاء) لشتى المشروعات البشرية، ما دامت غاية الإنسان هى دائما أبدا تعديل النظام المادى الراهن، من أجل العمل على تحقيق الإنسان الجديد.

وليست «المادة» فى نظر سارتر مجرد «امتداد» محض، بل هى حقيقة بشرية لا تكتسب كل خصائصها إلا بفعل الإنسان. فليس يكفى أن نقول مع الوضعيين إن البشر أشياء، بل لا بد من أن نضيف إلى ذلك أن الأشياء نفسها تتميز بطابع بشرى. وآية ذلك أن المادة التى تمتد إليها يد الإنسان ـــ بما تنطوى عليه من ضروب التناقض المتنوعة ـــ إنما تصبح عن طريق البشر، وبالقياس إلى البشر، بمثابة المحرك الأساسى للتاريخ. وإذن فإن الإنسان إنما هو تلك الحقيقة المادية التى تتلقى المادة عن طريقها شتى وظائفها البشرية.

لقد كان دوركايم يقول «إن الوقائع الاجتماعية أشياء»، بينما أصبح علماء الاجتماع المعاصرون يقولون مع العالم الألمانى الكبير ماكس فيبر M. Wèber «إن الوقائع الاجتماعية ليست بأشياء». وسارتر يوافق على العبارتين معًا، ولكن على شرط أن نقول معه بأن الوقائع الاجتماعية ليست بأشياء إلا لأن كل الأشياء ـــ بشكل مباشر أم غير مباشر ـــ إنما هى وقائع اجتماعية. ومعنى هذا أن وجود الإنسان فى الكون هو الذى يسمح لنا بأن نجاوز هاتين العبارتين المتناقضتين، ألا وهما: «كل وجود فى الكون إنما هو وجود مادى»؛ «وكل ما فى عالم الإنسان إنما هو إنسانى». وسارتر يعلو على هاتين العبارتين عن طريق ضرب من «المادية التاريخية» التى تقضى على ثنائية الفكر والوجود لحساب «الوجود الشامل» أو «الوجود الكلى» L'être total، منظورًا إليه فى ماديته. وتبعًا لذلك فإن سارتر يسلم مع ماركس بضرب من «الواحدية المادية»، وإن كنا نراه يؤكد أن هذه الواحدية Monisme لا تبدأ إلا من العالم الإنسانى، ولا تهتم إلا بوضع البشر فى موضعهم الصحيح داخل الطبيعة، فهى بمثابة «واقعية» Réalisme تعرف

الإنسان بفعله الإنتاجى فى الكون، دون أن تجعل منه مجرد متأمل يقتصر على مشاهدة الطبيعة.

ولو أننا نظرنا إلى موقف سارتر من «الماركسية» غداة التحرير الفرنسى، لوجدنا أن ثورته ضد الماركسيين لم تكن سوى حملة على نوع خاص من «المادية»، ألا وهى الميكانيكية: مادية هولباخ Holbach وأعوانه. وقد كان سارتر فى ذلك الوقت يعتبر الماركسية مجرد فلسفة وضعية ارتبطت بفيزياء نيوتن، ونظرية داروين النشوء والارتقاء، وشتى النزعات البيولوجيا الحيوية التى ظهرت فى القرن التاسع عشر. «ولكن هذه الفيزياء، وتلك النزعة التطورية، وذلك المذهب الحيوى: قد أصبحت جميعا فى خبر كان. فلماذا تأبى الماركسية إلا أن تظل مغلقة على ذاتها، غير قابلة للتغير، وكأنما هى عقيدة جامدة متحجرة؟». والظاهر أن الفكرة التى كان سارتر قد كونها لنفسه عن «المادية الجدلية» إنما كانت مجرد فكرة مشوهة استقاها من كتب الفلاسفة المثاليين، بدليل أننا نراه يتصور الماركسية على أنها مجرد مادية تفسر الوعى بالمادة، وتؤمن بضرب من العلية الميكانيكية، وتحاول دائما أن تفسر «الأعلى» بـ«الأدنى» على طريقة أوجست كونت. ولكن سارتر لم يلبث أن اعترف فى فبراير سنة ١٩٥٦ بمجلة «العصور الحديثة» بأن الماركسية ليست — بالنسبة إلى الإنسان المعاصر — مجرد فلسفة، وإنما هى مناخه الفكرى، أو هى الوسط الذى يعيش فيه ويقتات منه، أو هى الحركة الحقيقية لما سماه هيجل باسم «الروح الموضوعية». وإذن فإن الماركسية — فى نظر سارتر — هى محور ارتكاز الثقافة البشرية المعاصرة، إن لم نقل مع سارتر بأنها المرجع الأخير لفهم حركة الإنسان المعاصر فى سعيه نحو خلق ذاته.

نظرية سارتر فى « الطبقة الاجتماعية »

اهتم سارتر بتحليل مفهوم «الطبقة الاجتماعية» فى مقالات نشرها بمجلته المسماة باسم «العصور الحديثة» سنة ١٩٥٢، كما عاد إلى هذه الدراسة فى مؤلفه الأخير الذى ظهر سنة ١٩٦٠، ألا وهو «نقد العقل الجدلى». وخلاصة رأى

سارتر فى هذا الصدد هى أن «وحدة الطبقة لا يمكن أن تكون مجرد واقعة سلبية متقبلة من الخارج، كما أنها فى الوقت نفسه لا يمكن أن تكون مجرد ناتج تلقائى محض». والشق الأول من هذه القضية يتفق مع ما كان سارتر قد ذهب إليه فى «الوجود والعدم» من أن وحدة العمال لا يمكن أن تتولد آليا من خلال وحدة المصالح وتطابق ظروف المعيشة. ولكن سارتر يضيف إلى حجته السابقة القائمة على ضرورة تجاوز الموقف عن طريق «المشروع» Projet حجتين أخريين:

الحجة الأولى: هى أننا لو اقتصرنا على تحديد «الطبقة الاجتماعية» بالاستناد إلى بعض العوامل الخارجية، وكأن سائر أفراد تلك الطبقة يملكون «طبيعة» واحدة بعينها قد حددها نوع «الدور» الذى يضطلعون بأدائه فى عملية الإنتاج، لكانت وحدة الطبيعة والوظيفة هى الكفيلة بجعل مجموع العمال مجرد «حاصل حسابى» لعملية إضافة بعض الأفراد المتشابهين فى علاقة واحدة بعضهم إلى البعض الآخر. وبالتالى لما كان هناك «كل» Totalité عضوى حى..

وأما الحجة الثانية فهى أنه إذا أردنا أن نتحاشى تصور الطبقة على أنها مجرد «وحدة سلبية»، فإن علينا أن نحدد الانتساب إلى الطبقة بالاستناد إلى فكرة المشاركة الواعية الإرادية. ولعل هذا ما عبر عنه سارتر حينما كتب يقول: «إن البروليتاريا تخلق ذاتها عن طريق فعلها اليومى، فهى لا توجد إلا فى حالة فعل، أو هى نفسها فعل، وهى حين تكف عن العمل، فإنها سرعان ما تتفكك وتنحل». وسارتر يؤكد هنا دور «السلب» أو «النفى» فيقول «إن العامل يخلق من نفسه بروليتاريا حينما يرفض حالته الراهنة». والرفض هنا هو فى نظر سارتر وعى وحرية.

ثم يبين لنا سارتر بعد ذلك أن وحدة العمال لا يمكن أن تتحقق بطريقة تلقائية، فيقول لنا إن هناك سببين يجعلان من المستحيل على تلقائية العمال (منظورًا إليهم واحدًا بعد الآخر) أن تؤدى إلى وحدة الطبقة. والسبب الأول منها هو أن التنافس المستمر القائم بين العمال فى ظل النظام الرأسمالى إنما يعمل على تحطيم وحدة الطبقة فى كل لحظة. وأما السبب الثانى فهو أن الأفكار المسيطرة على طبقة العمال إنما هى أفكار الطبقة المسيطرة — كما لاحظ ماركس — وبالتالى فإن

«التلقائى» فى هذه الحالة إنما هو تسليم العمال بالظلم الواقع عليهم، أو قبولهم الحر لحالة العسف التى يرزحون تحتها. وإن التجربة لتظهرنا ـ فيما يقول سارتر ـ على أنه حينما ينأى العامل بنفسه عن التنظيم الوحدوى الواعى لطبقته، فإنه سرعان ما يجد نفسه واقعًا تحت سيطرة «الأيديولوجية البورجوازية»... وهكذا يخلص سارتر إلى القول مع ماركس ولينين بأن «البروليتاريا» لا تستطيع أن تعمل بوصفها طبقة، اللهم إلا إذا تكونت على صورة «حزب» متمايز[١].

بيد أن سارتر سرعان ما ينفصل عن ماركس ولينين بمجرد ما يشرع فى تحديد مبدأ الوحدة الذى يدعم وجود هذا «الحزب»، ويضمن له مشروعيته... وآية ذلك أن سارتر لا يلتمس هذا المبدأ فى ظاهرة «اندماج الحركة العمالية مع المعرفة العلمية» على الوجه الذى يضمن لطبقة العمال الانتقالية من «طبقة فى ذاتها» Classe en-soi إلى «طبقة لذاتها» Classe pour-soi، بل هو ينشده فى مذهبه الأونطولوجى القائم على فهمه الخاص للحرية. وهو يقول فى ذلك بصراحة: «إذا لم تكن الطبقة مجرد حاصل لمجموع ضحايا الاستغلال وإذا لم تكن أيضًا هى تلك الوثبة البرجسونية التى تحمل العمال على كتفيها، فماذا عسى أن يكون مصدرها الحقيقى، إن لم يكن هو ذلك العمل الذى يحققه هؤلاء الأفراد فى ذواتهم حين يتحاملون على أنفسهم؟ إن وحدة البروليتاريا ليست سوى علاقتها بما عداها من طبقات فى المجتمع، وبالإجمالى إنما هى صراعها.. وإذن فإن وحدة الطبقة العاملة إنما هى علاقتها التاريخية المتحركة بالجماعة». وحينما يقرر سارتر أن «الحزب» إنما يعنى بالنسبة إلى العامل حريته نفسها، فإنه لا يقصد هنا بكلمة «الحرية» سوى مجرد قدرة الفرد على تجاوز الوضع الراهن، أو تخطى المعطيات الواقعية.

وقد اهتم سارتر بتحليل «الوعى العمالى»، فدرس الظروف التاريخية التى أحاطت بنشأة الحركة العمالية فى فرنسا، كما حرص على ربط الظاهرة التاريخية بالظاهرة الاجتماعية، بدلا من الاقتصار على استخلاص الطابع التاريخى للموجود البشرى من بعض التحليلات الميتافيزيقية المجردة لبناء «الموجود لذاته»

(١) Cf, R Garaudy : "Perspectives de L' Homme, P. U. F. 1959 pp. 103 – 104.

Le "Pour-soi" وليس من شك فى أن كل هذه الدراسات إنما تشهد بأن سارتر قد وجد نفسه مضطرا إلى تأكيد الطابع **الالتزامى** Engagé للحرية، فلم يعد المهم فى نظره هو إبراز صراع الحريات، والاقتصار على إظهار دور «الرفض» أو «السلب»، بل أصبح المهم عنده هو العمل على تجاوز مرحلة السلب المجرد أو الرفض الخالص، من أجل الاندماج فى تيار الحركة التاريخية المادية التى تغير العالم فتغير بذلك من الوجود البشرى نفسه. ومعنى هذا أن فهم سارتر للحرية لم يعد فهما فرديا أونطولوچيا، بل هو قد أصبح فهما اجتماعيًا تاريخيا، كما تظهرنا على ذلك بحوثه العديدة فى مجلة «العصور الحديثة».

مآخذ سارتر على المادية الماركسية ..

لئن كان سارتر على استعداد تام للتسليم بأن فى المادية التاريخية التفسير الصحيح الوحيد لحركة التاريخ ، إلا أننا نراه يأخذ على الماركسيين أنهم يميلون إلى استبعاد « السائل » Le questionneur من مجال بحثهم ، لكى يجعلوا من المسئول questionné موضوعًا لمعرفة مطلقة . ومعنى هذا أن الماركسية كثيرا ما تسقط من حسابها البعد الوجودى للإنسان ، لكى تقتصر على وصف الحقيقة البشرية بطريقة علمية مجردة ، فلا تلبث أن تستحيل فى خاتمة المطاف إلى أنثروبولوچيا لا إنسانية . غاب عنها « الإنسان » نفسه بوصفه الدعامة الحقيقية لكل تفسير . وإذا كانت « الوجودية » ــ فى نظر سارتر ــ هى السبيل الأوحد لمواجهة الواقع البشرى بطريقة عينية ملموسة ، فذلك لأنها تحاول ربط العنصر التاريخى L'historique بالعنصر الجزئى أو الفردى L'individuel فى نطاق المادية الماركسية . وسارتر يقول فى هذا الصدد بصراحة « إننا نأخذ على الماركسية المعاصرة أنها قد استبعدت شتى التحديدات العينية Les déterminations concrétes للحياة البشرية ، وكأنما هى مجرد عناصر تدخل فى باب الصدفة البحتة ، فلم تستبق من مجموع التاريخ سوى هيكله العظمى المجرد . والنتيجة أن الماركسية قد فقدت تمامًا كل إحساس بحقيقة الإنسان ، فلم تعد تجد

أمامها لسد هذا النقص سوى نظرية بافلوف السيكولوچية بكل ما تنطوى عليه من تهافت »(١)

ويضرب لنا سارتر مثلا لذلك « فيقول إن جماعة الماركسيين يؤكدون لنا أن نابليون — بوصفه فردًا — لم يكن إلا مجرد عرض! وأما ما كان ضروريًا فهو الديكتاتورية العسكرية بوصفها نظاما سياسيًا لازمًا لتصفية الثورة ». ولكن من المؤكد — فى رأى سارتر — أن نابليون **هذا** كان ضروريًا. لأن تطور الثورة لم يؤد إلى ظهور الديكتاتورية كضرورة تاريخية حتمية فحسب، بل هو قد أوجد فى الوقت نفسه شخصية ذلك الرجل الذى كان عليه أن يضطلع بهذه المهمة. فالصيرورة التاريخية هى التى مهدت السبيل أمام الجنرال بونابرت **شخصيًا** للقيام على وجه السرعة بعملية « تصفية » الثورة، بحيث إنه لا موضع للقول بإمكان افتراض ظهور شخصيات أخرى كان فى وسعها القيام بهذه الحركة، وكأننا بإزاء « كلى مجرد » Universel abstrait، أو بإزاء موقف عائم غير محدد. وتبعا لذلك، فإن موضوع « الوجودية » إنما هو الإنسان الجزئى (أو الفردى) فى المجال الاجتماعى، أعنى فى طبقته الخاصة وسط موضوعات جماعية وأشخاص آخرين فرديين مثله.

وسارتر حريص على ربط « الفردى » بـ « الكلى »، فنراه يفسح المجال أمام الوجودية للاستعانة بمنهج التحليل النفسى من جهة، ومناهج الدراسات الاجتماعية من جهة أخرى، على اعتبار أنه لا سبيل إلى فهم الإنسان إلا بالنظر إلى أفعاله، وانفعالاته، وعمله، وحاجته، ووضعه المادى، وإطاره الحضارى، وشتى مشروعاته، مع ما يقترن بها من دلالات أو معان، وقيم أو معايير... إلخ. وسارتر يؤكد **أولا** أهمية التحليل النفسى، ولكن على شرط أن نتذكر — أثناء عملية التحليل النفسى — أن متناقضات السلوك مشروطة بمتناقضات موضوعية هى متناقضات الموقف نفسه. وقد اتخذ سارتر من حياة الروائى الفرنسى فلوبير Flaubert نموذجًا لعملية التحليل النفسى الوجودى، فيبين لنا كيف أن الطفل فلوبير قد عانى فى حياته العائلية الكثير من مظاهر الصراع التى كان قد فرضها عليه مجتمعه البورجوازى الخاص، وكيف أن طبيعة هذه العلاقات العائلية قد

---

(١) Sartre: "**Critique de la Raison Dialectique**" 1960, p. 58.

تحددت فى نطاق أسرته بفعل بعض العوامل النفسية والاجتماعية الخاصة. ثم يؤكد سارتر **ثانيا** أهمية وجهة النظر الاجتماعية فى الحكم على الأفعال البشرية فنراه يقرر أن العلاقات البشرية ليست مجرد علاقات طبقية، بل هى علاقات ديالكتيكية معقدة تحكمها طبيعة الإطار الحضارى لكل مجتمع. وليست الحرية البشرية سوى مجرد تعبير عن استحالة إرجاع النظام الحضارى L'ordre culturel إلى النظام الطبيعى L'ordre naturel.

والحق أن سارتر لا يريد أن «يفسر» الإنسان، بل أن «يفهمه». وعملية «الفهم» Compréhension عنده إنما تستند إلى حصيلة ثقافية ضخمة قوامها التحليل النفسي والدراسات الاجتماعية وشتى المعارف الأنثروبولوجية. وسارتر يذكرنا دائما بأنه لما كان البشر لا يعيشون إلا فى عالم بشرى، أى فى عالم عمل وإنتاج وصراع، فإن سائر الموضوعات التى تحيط بهم لا بد من أن تكون عبارة عن علامات أو «أمارات» Signes. والماركسية حين تقف عند المواقف الاقتصادية والصراع الطبقى، فإنها قد لا تدرك دلالة تلك الرموز أو «العلامات» باعتبارها «قيما» أو «معايير»، وأما الوجودية فإنها تعلم حق العلم أن المعانى لا تصدر إلا عن الإنسان فى سعيه نحو تحقيق مشروعاته، وأن هذه المعانى ــ فى الوقت نفسه ــ لا بد من أن تتسجل فى عالم الأشياء. وتبعًا لذلك فإن الوجودية تفهم أنه لا سبيل لنا إلى فهم أدنى حركة من حركات الإنسان اللهم إلا إذا تجاوزنا حاضره المحض، من أجل النظر إلى مستقبله. ومعنى هذا أن علاقة الحاضر بالمستقبل، أو علاقة الواسطة بالغاية، إنما تمثل بناء هامًا أو تكوينا أساسيًا فى صميم السلوك البشرى. وهذا هو السبب فى أن فهمنا للآخر إنما يتحقق دائما من خلال إدراكنا لغايات ذلك «الآخر». وهكذا نرى أن «الوجودية» تحاول أن تبحث عن الإنسان أينما وجد، فتهتم بدراسة عمله، وعلاقاته العائلية، وعقده النفسية، وصلاته الاجتماعية، وحالته المادية، وظروفه الاقتصادية ... إلخ. بينما تكاد «الماركسية» أن تقتصر على تفسير الإنسان بالرجوع إلى حالته الطبقية ووضعه الاجتماعى [١].

---

(١) Sartre : "**Critique de la Raison Dialectique**" 1960, p.28 – 32.

رفض سارتر لفكرة «ديالكتيك» الطبيعية

... وأما المأخذ الأكبر الذى يأخذه سارتر على الماركسيين فهو قولهم بوجود «ديالكتيك» فى الطبيعة. والحق أننا لو سلمنا مع إنجلز بوجود قانون عام كل العموم يحكم كلا من الطبيعة، والتاريخ، والفكر، لترتب على ذلك: أولا القول بوجود ضرب من الغائية الهيجلية التى يتم عن طريقها التطابق التام بين المعرفة الشاملة من جهة، وبين الوجود العام من جهة أخرى. وسارتر يرفض مثل هذه النزعات التفاؤلية الرخيصة، لأنها تعنى أن التاريخ يتحقق خارجًا عنا، ودون حاجة إلينا، وبالتالى فإنه لن يكون علينا فى هذه الحالة سوى أن نقتصر على تأمله، أو — على أقل تقدير — لن يكون علينا سوى أن نعتمد على مواتاة التاريخ أو محاباة الأشياء لنا، من أجل بلوغ شتى أهدافنا. ولو كان هناك «ديالكتيك طبيعى» لترتبت على ذلك نتيجة ثانية هى أن يكون الإنسان مجرد «كائن طبيعى» يخضع لذلك القانون الموضوعى، وبالتالى لما كان الإنسان رب أفعاله، ولما كان فى وسعه انتزاع ذاته من مجرى التسلسل الطبيعى للأشياء من أجل خلع المعنى الذى يريده على تلك الأشياء.

وقد عبر سارتر عن رأيه الصريح فى رفض فكرة «ديالكتيك الطبيعة» حينما قال فى رسالة بعث بها إلى الكاتب الماركسى جارودى: «لو أننا نظرنا إلى الماركسية على أنها الإطار الشكلى لكل فكر معاصر، لكان فى وسعنا أن نقول باستحالة تجاوزها.. وأنا أعنى بالماركسية تلك المادية التاريخية التى تفترض وجود «ديالكتيك» باطن فى التاريخ، لا المادية الجدلية التى تحلق فى سماء الأوهام الميتافيزيقية فتظن أنها قد اكتشفت وجود «ديالكتيك» فى الطبيعة، حقا إنه قد يكون فى الطبيعة مثل هذا «الجدل» (أو الديالكتيك)، ولكن من المؤكد أنه ليس لدينا أدنى ذرة من اليقين عن هذا الأمر... وتبعا لذلك فإن المادية الجدلية إنما ترتد فى خاتمة المطاف إلى مجرد حديث خاو، وإن كان مليئا بالادعاء والتكاسل، عن تقدم العلوم الفيزيائية، والكيماوية، والبيولوجية، وهو يخفى وراءه، على الأقل

فى فرنسا، نزعة ميكانيكية تحليلية من أشد النزعات «روتينية» وأما المادية التاريخية ــ على العكس من ذلك ــ فإنها تضع يدها مباشرة على الأصل فى كل ديالكتيك، ألا وهو النشاط الإنتاجى للبشر على نحو ما هو محكوم بماديتهم، ومن ثم فإنها تمثل فى الوقت نفسه تلك الخبرة التى يستطيع كل منها أن يقوم بها والتى يقوم بها بالفعل) عن نشاطه الإنتاجى وعن اغترابه فى عالم الأشياء. وإذن فإن المادية التاريخية إنما هى منهج تركيبى بنائى أو إنشائى يسمح لنا بأن نضع أيدينا على التاريخ البشرى بوصفه حركة تجميع Totalisation تجرى دائمًا على قدم وساق...»[١]. وتحاول أن تلقى بعض الأضواء الهامة على معطيات المعرفة الماركسية بالالتجاء إلى بعض المعارف غير المباشرة (سواء أكانت مستقاة من التحليل النفسى أم من الدراسات الاجتماعية)، لكى تربط كل هذا بضرب من «الفهم» الوجودى الصحيح للموقف البشرى ككل. ومعنى هذا أن الوجودية تلتقى بالإنسان فى العالم الاجتماعى، لكى تلاحقه فى نشاطه الفعال، أو على الأصح فى صميم «المشروع» Ieprojet الذى يقذف به نحو الممكنات الاجتماعية ابتداء من موقف محدد. وهكذا يخلف سارتر إلى القول بأن السبب الرئيسى الذى يبرر قيام «الوجودية» جنبا إلى جنب مع «الماركسية» إنما هو اهتمامها بالبعد الإنسانى (أو المشروع الوجودى)، واتخاذها له أساسًا (أو دعامة) لكل معرفة أنثروبولوچية[٢].

موقف « الماركسية » من « الوجودية »

وأما الماركسيون أنفسهم فإنهم ــ من جانبهم ــ يتصورون استحالة اندماج «الوجودية» فى «الماركسية» بسبب تصور سارتر للعدم من جهة، ونظريته فى

(١) Une lettre. de Jean-Paul Sartre à R, Garaudy dans "**Perspectives de L'Homme**", P. U. F. 1959 pp. 112 – 113.

(٢) سارتر « نقد العقل الجدلى » ص ١١٠ ــ ١١١ .

الحرية من جهة أخرى. والواقع أن ربط سارتر للعدم بالوجود البشرى يجعل من المستحيل تصور وجود «صيرورة» فى الوجود العام، ويقحم على الكينونة ضربًا من «الإمكان» أو «اللاضرورة» Contingence فيؤدى بذلك إلى «اللا معقولية» ويحول دون ظهور قوة السلب فى الوجود كمرحلة هامة من مراحل تطور الوجود. وأما تصور سارتر للحرية، فإنه يجعل منها مجرد «قدرة ذاتية على الاختيار» على طريقة ديكارت، بدلا من أن يدمجها فى الصيرورة التاريخية لكى يجعل منها قدرة فعالة على بلوغ الهدف المنشود: والماركسيون يؤكدون أنه طالما بقى سارتر متمسكا بتصوره الخاص للحرية، فإن كل ضروب الصراع التى يقوم بها البشر لن تكون سوى مجرد رموز لدراما ميتافيزيقية صرفة[١].

ولئن كانت هذه الاعتراضات ــ فى رأينا ــ لا تصدق إلا على «وجودية» سارتر القديمة، على نحو ما عبر عنها فى كتابه السابق: «الوجود والعدم»، إلا أننا نميل إلى الظن بأن موقف سارتر الجديد لا يسمح لنا هو الآخر بأن ندمج «وجوديته» فى أية صورة من صور «المادية الجدلية». وسارتر نفسه قد لاحظ أكثر من مرة أن كثيرًا من الاتجاهات الوضعية، والعلمية المتطرفة، والمثالية الإرادية، قد تسللت إلى «الماركسية» فأفسدت نظرتها إلى الإنسان. ولكن من المؤكد أن التوافق القائم بين «الوجودية» و«الماركسية» إنما هو توافق شكلى محض، كما أن دلالات المفاهيم المشتركة بينهما إنما هى دلالات مختلفة. وإذا كانت «الماركسية» ــ بتفسيرها المادى الجدلى ــ قد أغفلت الإنسان، فإن «الوجودية» السارترية تحاول اليوم أن تتجاوز الاهتمام النظرى المجرد بمفهوم «المادة» ومفهوم «الجدل»، من أجل العمل على فهم «الإنسان الحى» فى إطاره الاجتماعى الصحيح...

(١) جارودى: «وجهات نظر إلى الإنسان»، باريس، ١٩٥٩، ص ١١١.

وجودية سارتر ألا زالت فلسفة للحرية ؟

قد يكون من الحديث المعاد أن نقول إن الجانب الأكبر من النجاح الذى أصابته وجودية سارتر — على أعقاب الحرب الأخيرة — قد كان ثمرة لتعطش الناس إلى الحرية، وتحمسهم لكل فلسفة تأخذ على عاتقها الدفاع عن الحرية، وليس من شك فى أن سارتر قد نصب نفسه — منذ البداية — خصما لدودًا لكل لون من ألوان الجبرية: فلم يكن من الغرابة فى شىء أن تلقى الوجودية السارترية ترحيبًا كبيرا من جانب أنصار الحرية، فى الشرق والغرب على السواء. ولا نرانا فى حاجة إلى الإفاضة فى عرض نظرية سارتر فى الحرية، على نحو ما قدمها لنا فى كتابه المعروف: «الوجود والعدم»، وإنما حسبنا أن نقول إن سارتر قد ربط مفهوم «الحرية» بمفهوم «العدم»، فذهب إلى أن الإنسان هو الموجود الوحيد الذى يستطيع بفعله أن يقحم «العدم» على «الوجود»، وقرر أن حريته لا تخرج عن كونها مظهرًا لوجوده الناقص الذى يتخلله «العدم» من كل جانب! ومعنى هذا أن الحرية السارترية قد ارتبطت فى ذهن صاحبها بذلك «العدم» الذى يفصل الإنسان دائما عن ماهيته، وكأن الإنسان هو الموجود الوحيد الذى يملك القدرة على إفراز ذلك «العدم» الذى من شأنه أن يعزله عن باقى الموجودات! وقد ربط سارتر مفهوم «الحرية» بمفهوم «القلق»، فقال إن الشعور بالحرية يولد لدينا إحساسًا أليما بالضيق أو الجزع، ومن ثم فإننا كثيرا ما نحاول التهرب من حريتنا، والعمل وفقا لماهيتنا، وكأن لدينا (مثلنا فى ذلك كمثل الأشياء سواء بسواء) ماهية سابقة على وجودنا! وأما الإنسان الحر — بكل ما لهذه الكلمة من معنى — فهو ذلك الموجود البشرى الذى يجد فى نفسه (وفى نفسه فقط) دوافع تصميماته، ومسوغات أفعاله، ومن ثم فإنه يظل قائما بمفرده، عاملا على خلق قيمه وإبداع معاييره. ومن هنا فقد ذهب سارتر (فى مؤلفه المشار إليه آنفا) إلى أن من شأن الحرية أن تبدع القيم وتخلق المعايير لذاتها وبذاتها، بمقتضى اختيار حر مطلق، ودون أدنى باعث عقلى. ولم يلبث سارتر أن ربط فكرة «الحرية» بفكرة

«المحال» أو «اللامعقول»، فقال إن ظاهرة الحرية لا تقبل أى تفسير، ما دام الاختيار الحر اختيارا مطلقا غير مشروط، أو على الأصح اختيارا لا معقولا يتم بدون أساس أو بغير دعامة يستند إليها. ولكن سارتر لم يقل بأن هذا الاختيار اختيار لا معقول، لأنه يخلو من كل مبرر عقلى، بل لأنه هو نفسه الذى يخلق كافة الأسس وشتى المبررات، فهو الأصل فى ظهور القيم والمعايير، إن لم نقل بأن فكرة «المحال» نفسها تصبح ذات معنى ابتداء منه!.

بيد أن مفاهيم «العدم» و«القلق» و«المحال»، التى ارتبطت بتصور سارتر للحرية فى مؤلفه الكبير: «الوجود والعدم» (سنة ١٩٤٣) قد اختفت (أو كادت) فى عمله الفلسفى الضخم الذى قدمه لنا عام ١٩٦٠ بعنوان: «نقد العقل الجدلى». وليس من شك فى أن تقرب سارتر من الماركسية قد أسهم إلى حد كبير فى العمل على التغيير من تصوره للحرية، وإن كان هذا التقرب لم يجعل من سارتر مجرد فيلسوف ماركسى لا يدع للحرية أى مجال فى فهمه للوجود البشرى. ومهما كان من أمر التطور الروحى الذى عاناه الفكر السارترى، فقد لا يكون فى وسعنا أن ننسب إلى سارتر تحولا جذريا يحق لنا معه أن نقول إنه قد تنكر لكل مبادئه الوجودية الأصلية. وإذن فإن إجابتنا بالنفى على التساؤل السابق: «هل أصبح سارتر ماركسيا؟» هى التى تضطرنا الآن إلى الإجابة بالإثبات على التساؤل القائل «أما زالت وجودية سارتر فلسفة حرية؟».

مفهوم « الحرية » واحد فى كتابى سارتر

والحق أن ما أطلق عليه سارتر اسم «الحرية» ــ سواء أكان ذلك فى كتابه «الوجود والعدم»، أم فى كتابه «نقد العقل الجدلى» ــ إنما هو تعبير عن استحالة إرجاع «المستوى الحضارى» إلى «المستوى الطبيعى». فلم يغير سارتر من فهمه الأساسى للحرية، بل هو قد بقى دائما ذلك المفكر الوجودى الذى يرفض بكل قوة شتى المحاولات المبذولة فى سبيل الهبوط بالإنسان إلى المستوى البيولوجى الصرف، وكافة التفسيرات المعروفة التى تحيل التاريخ إلى مجرد عملية آلية تستند

إلى بعض القوانين الطبيعية أو الاقتصادية. حقا لقد كان مؤلف «الوجود والعدم» فيلسوفا ميتافيزيقيا يعالج مشكلة الحرية من وجهة نظر الوعى الفردى، بينما نجد مؤلف «نقد العقل الجدلى» مفكرا اجتماعيا يعالج مشكلة الحرية من وجهة نظر الوعى الجماعى، ولكن من المؤكد أن اختلاف وجهتى النظر لا ينفى عن الوجودية السارترية طابعها الأصيل بوصفها «فلسفة حرية».

ما هو الجديد فى فهم سارتر الأخير للحرية ؟

وهنا قد يقال إن كتاب «الوجود والعدم» لم يكن يؤذن بأية نظرة اجتماعية إيجابية، خصوصا وأن سارتر قد صور لنا الوعى الفردى — فى هذا الكتاب — بصورة وعى حر، مستقل، منعزل، مغلق على ذاته، فى حين أن كتاب «نقد العقل الجدلى» يحاول أن يهبط بالحرية إلى عالمنا الواقعى الاجتماعى، فيصور لنا الحرية بصورة عملية «تحرر» يشارك الإنسان عن طريقها فى حركة التاريخ، إن لم نقل يخلق فيها هو نفسه «ديالكتيك» التاريخ! ونحن لا نرى مانعا من التسليم مع أصحاب هذا الرأى بأن هناك جديدا فى كتاب «نقد العقل الجدلى»: فإن سارتر يقدم لنا فى هذا الكتاب فلسفة اجتماعية وسياسية تحلل علاقة الموجود البشرى بكل من الكون الطبيعى، والجماعة، والأمة، والتاريخ. ولكن من المؤكد أيضا أن سارتر يضع بين أيدينا فى هذا المؤلف اللاحق نظرة عامة إلى وضع الإنسان فى العالم. فلم يكن انصراف سارتر إلى دراسة المشكلة البشرية فى جانبها العملى الاجتماعى بمثابة تنكر للمطلب الفلسفى، أو عدول تام عن كل تفكير ميتافيزيقى، بل هو قد جاء بمثابة «تكملة ضرورية» لدراسة فلسفية تكاملية أراد لها صاحبها أن تتخذ فى النهاية صورة «أنثروبولوجيا فلسفية».

هل فى التقرب من الماركسية إنكار الحرية ؟

وأما إذا قيل إن فى مجرد تقرب سارتر من الماركسية أكبر دليل على تنكره لمذهبه السابق فى الحرية، خصوصا وأن الماركسية تنادى بحتمية التاريخ، وتقول

إن البشر مجبرون ــ حضاريا واقتصاديا ــ ببعض الظروف، وبالتالى فإنها لا تكاد تدع مجالا للحرية الفردية، كان ردنا على ذلك أن الجهد الذى قام به سارتر فى كتابه «نقد العقل الجدلى» قد انحصر على وجه التحديد فى العمل على إفساح المجال ــ فى داخل الإطار الماركسى ــ للفرد الحر، حتى يبين لنا بكل وضوح كيف يستطيع الوعى الفردى الذى التقينا به فى «الوجود والعدم» أن ينهض بما عليه من «التزام»، بفهم وبصيرة فى صميم «العالم الاجتماعى». ومن هنا فإن «الوجودية الجديدة» التى طالما تحدث عنها النقاد المخدوعون بظاهرة تلاقى سارتر مع الماركسية، ليست فى الحقيقة سوى مجرد استمرار طبيعى لاهتمام سارتر بالمشكلة البشرية فى شتى مظاهرها. وليس فى تقرب سارتر من الماركسية تحول تام عن فلسفته الأصلية فى الحرية، وإنما هناك اهتمام أكبر بمشكلة التاريخ، وعناية أكثر بدراسة علاقة الفرد بالتاريخ. ومهما كان من أمر المحاولة التى قال بها سارتر فى كتابه الجديد من أجل التوفيق بين «الوجودية» و«الماركسية»، فإنه لمن الواضح أن المفكر الفرنسى الكبير لم يرد قط للوجودية أن تستحيل إلى فلسفة جبرية تنادى بحتمية التاريخ، أو تقول بأن الوعى الفردى مقيد تماما ببعض الشروط الاجتماعية أو الاقتصادية.

سارتر بين كانت وهيجل ...

ولا شك أن كتابا يحمل عنوان: «نقد العقل الجدلى» لا بد من أن يثير فى الأذهان اسم كل من كانت وهيجل. فالفيلسوف الفرنسى يحاول ــ كما فعل كانت من قبل فى كتابه «نقد العقل الخالص» ــ دراسة طبيعة العقل البشرى وإمكانياته وحدوده، ولكنه لا يريد لدراسته أن تكون مجرد دراسة ابستمولوچية أو ميتافيزيقية، بل هو يريد لها أن تمتد إلى الجانب التاريخى من جوانب الإشكال البشرى. وهو يأخذ فى الوقت نفسه عن هيجل درسين هامين، فنراه يساير الفيلسوف الألمانى الكبير فى القول بأنه إذا كان ثمة «حقيقة» فى فهم الإنسان لنفسه، فلا بد لمثل هذه الحقيقة من أن تكون حقيقة متغيرة

لا تكف عن الصيرورة، كما نجده يؤكد أيضا مع هيجل بأن «الحقيقة» لا بد من أن تتجلى على صورة عملية «تجميع» Totalization، بمعنى أن الحقيقة لا بد من أن تظهر أو تنبثق عبر التاريخ على صورة «حقيقية تاريخية». والحق أن سارتر قد أخذ عن هيجل إيمانه بأن فى الإمكان تفسير أحداث التاريخ على أنها «عملية ديالكتيكية» تولد فيها المتناقضات القائمة «مؤلفا» جديدا يعلو عليها جميعا. ولكن سارتر قد رفض ــ بطبيعة الحال ــ فكرة هيجل عن «الروح المطلق» الذى يتحقق عبر «الديالكتيك» على صورة عينية ملموسة. وإذا كانت الفلسفات الوضعية قد ذهبت إلى القول بوجود أشكال متنوعة من التاريخ، وضروب مختلفة من الحقيقة، فإننا نجد لدى سارتر ــ على العكس من ذلك ــ إيمانا خفيا بأن ثمة تاريخا شاملا، أو حقيقة واحدة، تحقق بين البشر ضربا من «التوحيد». ومعنى هذا أن فى فلسفة سارتر اعتقادا ضمنيا بأن عملية «التجميع» المستمرة سوف تفضى فى النهاية إلى وحدة التاريخ، ووحدة الحقيقة البشرية.

ضرورة قيام « أنثروبولوچيا فلسفية » ...

... إن الكثيرين ليزعمون أن الإنسان سر مغلق هيهات لأية معرفة أن تزيح النقاب عنه، ولكن سارتر يرى أنه وإن كان الإنسان ما زال مجهولا حتى الآن، فإن شيئا لا يبرر القول بأنه غير قابل أصلا للمعرفة. وربما كان السبب فى جهلنا للحقيقة البشرية أننا لم نتمكن بعد من الاهتداء إلى الأدوات اللازمة للتمكن من فهم الإنسان والتعرف على حقيقته. ولا سبيل لنا إلى فهم الإنسان، اللهم إلا بالعمل على إقامة «أنثروبولوچيا فلسفية» نركن فيها إلى نوع جديد من «العقل». وأما الأدوات المستعملة حاليا فى فهم الإنسان، ألا وهى مناهج العلوم الطبيعية، وعلم الاجتماع التقليدى، وشتى الدراسات الأنثروبولوچية المعروفة. فإنها عاجزة تماما عن القيام بهذه المهمة.

وليس المقصود بكلمة «العقل» الإشارة إلى النظام الفكرى المحض، بل المقصود بهذه الكلمة الإشارة إلى علاقة الوجود بالمعرفة . ولهذا يقرر سارتر أن

العلاقة القائمة بين عملية «التجميع التاريخى» من جهة، والحقيقة المجمعة من جهة أخرى، إنما هى فى صميمها علاقة حركية تطوى فى أثنائها كلا من الوجود والمعرفة. وهذا هو ما يعنيه سارتر حين يتحدث هنا عن «العقل». ولكن العلاقة الديالكتيكية القائمة بين الفكر وموضوعاته تتطلب نوعا جديدا من «العقل». ومن هنا فإن سارتر يحدثنا عن «عقل ديالكتيكى»، قاصدا من وراء كلمة «الجدل» (أو «الديالكتيك») الإشارة إلى الترابط القائم بين الأحداث الموضوعية من جهة، والمنهج المستخدم فى معرفة تلك الأحداث والعمل على تحديدها من جهة أخرى.

الديالكتيك هو دائما « ديالكتيك » الإنسان ...

بيد أننا لو أنعمنا النظر إلى فهم سارتر للجدل (أو الديالكتيك)، لوجدنا أنه مرتبط ارتباطا وثيقا بفهمه للإنسان، فليس هناك — فى رأى سارتر — «ديالكتيك» مستقل عن الإنسان، وكأن الطبيعة تعمل وحدها، بل إن الديالكتيك السارترى هو أولا وبالذات ديالكتيك بشرى. صحيح أن الإنسان لا يخرج عن كونه موجودا ماديا يحيا إلى جانب موجودات أخرى كثيرة، ولكن الأحداث البشرية — مع ذلك ليست محددة تحديدا جبريا سابقا بمقتضى أى قانون خارجى صرف.

وربما كان الخطأ الأكبر الذى طالما وقع فيه الكثير من الماركسيين — فيما يقول سارتر — إنهم قد حاولوا إقامة «ديالكتيك بدون الإنسان»!: الأمر الذى أدى بالماركسية إلى الجمود والتحجر، حتى لقد استحالت على يد الكثيرين إلى مجرد «حلم هذائى» فى رأس مريض بمرض البارانويا! والواقع أن القول بوجود «ديالكتيك» فى الطبيعة إنما يحيل التاريخ إلى ضرورة عمياء، ويحل الغموض والظلمة محل الوضوح والنور، والفرض والتخمين محل البداهة واليقين، والأسطورة والخرافة محل التثبت والحقيقة! ومهما كان من أمر ذلك الموجود المادى الذى نسميه باسم «الإنسان»، فإن أحدا لن يستطيع أن يزعم أن الإنسان والمادة المحيطة به شىء واحد! ولو جاز لنا أن نتصور المادة على أنها مجرد «هيولى»،

أى على أنها «كينونة فارغة تماما من كل معنى إنسانى»، لكان من واجبنا أن نقول إن مثل هذه المادة شىء لم يلتق به أحد فى أية خبرة بشرية. ولهذا يقرر سارتر أن المادة لا يمكن أن تكون مجرد مادة، اللهم إلا بالنسبة إلى الله، أو بالنسبة إلى المادة نفسها وهو ما لا يمكن تصوره مطلقا. وأما العالم الذى يعرفه الإنسان حقا، ويحيا فيه حقا، فهو فى صميمه «عالم بشرى». وحتى لو سلمنا بإمكان قيام علاقات ديالكتيكية فى نطاق الطبيعة، فسيكون على الإنسان عندئذ أن يأخذ تلك العلاقات لحسابه الخاص، وأن يقيم بينه وبينها روابط خاصة تجىء مطبوعة بطابعه، وإذن فإن المادية الجدلية الوحيدة التى تنطوى على معنى — فى رأى سارتر — إنما هى تلك «المادية التاريخية» التى تنبع من داخل التاريخ البشرى بوصفه علاقة حية للإنسان بالمادة.

المشروع البشرى بوصفه علاقة للإنسان بالمادة ...

ونحن نعلم أن فكرة «المشروع» projet كانت تحتل فى كتاب «الوجود والعدم» مركزا هاما، فليس بدعا أن نجد سارتر يحتفظ بهذه الفكرة فى كتابه الجديد، على اعتبار أن الإنسان لا يحقق وجوده إلا عن طريق عملية الخروج من الذات، وكأنما هو يقذف بنفسه نحو المستقبل. وليس فى استطاعة الإنسان أن يضطلع بهذه العملية، اللهم إلا إذا عمد إلى تسجيل ذاته أو تحقيق وجوده فى عالم المادة. والواقع أننا نحصل فى كل لحظة تجربة حية معاشة عن الوجود المادى بوصفه تهديدا يقف فى طريق حياتنا، وكأن المادة مقاومة تواجه نشاطنا الفعلى، أو كأنما هى حد يقف حجر عثرة فى سبيل معرفتنا. ولكن المادة أيضًا أداة واقعية أو ممكنة نستطيع أن نستعين بها عند الفعل فهى ليست مجرد شىء غفل أو حقيقة جامدة، بل هى واسطة أو أداة تسمح لنا بتحقيق مشروعاتنا. وليس أسلوب الإنسان فى الوجود سوى طريقته الخاصة فى إقامة علاقة بينه وبين العالم. ولا سبيل إلى قيام مثل هذه العلاقة اللهم إلا إذا كان هناك «وعى حر» يسمح للإنسان بأن يتخذ وجهة نظر معينة من العالم. ولكن، لو لم يكن الإنسان نفسه

يمتلك ضربا من «المادية» Matérialité، لما كان فى وسعه أن يقيم مثل هذه العلاقة بينه وبين المادة.

وإن سارتر ليهتم فى كتابه الأخير اهتمامًا بالغا بشرح مفهوم «العمل البشرى»، فنراه يقرر أن الإنسان يحيل نفسه إلى مادة لا عضوية حتى يؤثر ماديا على المادة من جهة، وحتى يغير من حياته المادية من جهة أخرى. ولا بد للجسم البشرى من أن يضطلع بمهمة تسجيل المشروع الإنسانى فى صميم «الشىء»، حتى تتحقق عملية «التحول الجذرى» التى يتحدث عنها سارتر، وهى تلك العملية التى تستحيل بمقتضاها الأشياء إلى أدوات بشرية. وهكذا — يصطبغ المشروع البشرى بالسمات الجوهرية للأشياء، دون أن يفقد — لهذا السبب — صفاته الأصلية الخاصة. ومعنى هذا أن كل نشاط بشرى لا بد من أن يجىء منطويا على عملية «تبادل» تتم بين «الشخص» و«الشىء». فالشخص من جهة يخلع على الشىء دلالة إنسانية، بينما يجىء فعله من جهة أخرى — بمجرد ما يتحقق موضوعيا فى عالم المادة — فيستحيل هو نفسه (جزئيا على الأقل) إلى «شىء». ولعل هذا ما عبر عنه سارتر — بأسلوبه الخاص — حينما كتب يقول: «إن البشر أشياء، بقدر ما يمكن اعتبار الأشياء بشرية». ولولا هذا التبادل المستمر الذى يتحقق بين الإنسان والمادة، لما كان فى وسعنا أن نتحدث عن أى «مستقبل»، إذ بالنسبة إلى الإنسان، أو بالنسبة إلى الأشياء.

بين مفهوم « القلق » ومفهوم « الحاجة »

وهنا قد يقال إن هذه النظرية السارترية فى تحديد علاقة الإنسان بالأشيا لا تكاد تنطوى على أى جديد بالقياس إلى ما سبق لسارتر تقريره فى مؤلفات سابقة. ولكن زعيم الوجودية الفرنسية قد أدخل تعديلا جوهريا على البنا الوجودى للإنسان، حينما استبدل بمفهوم «القلق» الذى كان يحتل أهمية كبرى فى كتاب «الوجود والعدم»، مفهوم «الحاجة» Besoin الذى أصبح يمثل مفهوم رئيسيا فى كتاب «نقد العقل الجدلى». ونحن نعرف كيف ذهب سارتر فى مؤلفه

القديم إلى القول بأن الوعى البشرى — باعتباره حرية — إنما يتعرف على ذاته من خلال «القلق»؛ فلم يكن من الغريب على سارتر أن يقرر فى ذلك الكتاب أن «الإنسان فى صميمه قلق»! ولهذا فقد تصور سارتر «الحرية» البشرية على أنها نشاط مستمر يقوى فى كل حين على تغيير موضوعات رغبته، وكأن فى استطاعة الحرية أن تنتصر على شتى العوائق، وأن تحيل كل العقبات إلى أدوات! وأما مفهوم «الحاجة» — كما لاحظت الأستاذة بارنز Barns فى المقدمة القيمة التى كتبتها للترجمة الإنجليزية لمشكلة المنهج[1] فهو مفهوم سارترى جديد يستقدم لأول مرة شيئا من الخارج، إذ يبرز أمام أنظارنا تلك «الضرورة» التى لا يستطيع الإنسان تجنبها أو التحامى بنفسه عنها، مهما كان من أمر قدرته على تغيير استجابته لها. هذا إلى أن سارتر قد ربط مفهوم «الحاجة» بمفهوم «الندرة» Rareté، فذهب إلى أنه ليس هناك ما يكفى من أشكال «المادة» لإشباع متطلبات «الحاجة»، وبالتالى فقد وضع بين أيدينا عنصرا «لا — إنسانيا» نسب إليه دورًا كبيرا فى تكدير صفو العلاقات البشرية...

دور «الإنسان» فى ديالكتيك «التاريخ»

ولو أننا نظرنا الآن إلى تصور سارتر للتاريخ، لوجدنا أن التاريخ فى رأيه إنما هو قصة تسجيل الفعل البشرى لذاته فى صميم الواقع المادى. وحينما يتحدث سارتر عن «الفعل» (أو البراكسيس: Praxis) فهو يعنى به كل نشاط بشرى هادف أو كل فاعلية إنسانية ذات دلالة. ولكن كأن الواقع المادى — فى نظر سارتر — لا يقف من النشاط البشرى موقف الأداة الطيعة التى لا تقاوم ولا تعوق، لا أن من المؤكد أن للفعل فى دراما الوجود البشرى مكان الصدارة، نظرًا لأن فى ستطاعته مواجهة «الغائية المضادة» التى تقف فى وجهه من جانب العالم المادى. ربما كان فى استطاعتنا أن ننظر إلى التاريخ البشرى بأسره على أنه سجل لصراع

(١) لم تتضمن الترجمة الإنجليزية لكتاب سارتر الأخير سوى الفصل الأول من فصول لكتاب وعنوانه «مشكلة المنهج».

أفراد عاملين ضد المقاومة المادية التى يلقونها من جانب الواقع المادى فى جو مليء الحاجة والندرة معا. ولكن مثل هذه النظرة إلى التاريخ إنما تغفل عنصر «الديالكتيك»، ولهذا فقد يكون الأدنى إلى الصواب أن نقول إن الإنسان هو الموجود الذى يملك «إمكانية صنع التاريخ». ولا تظهر هذه الإمكانية، اللهم إلا بظهور «العملية الديالكتيكية». ومعنى هذا أن التاريخ لم يبدأ، اللهم إلا حينما جاءت بعض الأحداث غير المتوقعة، فعملت على ظهور ضرب من «التصدع» فى حياة الناس، ومن ثم فقد تسببت فى حدوث ضرب من «التناقض». وحينما حاول البشر العمل على تجاوز هذا التناقض، فإنهم لم يلبثوا أن خلقوا «مؤلفا» synthèse جديدا، كان من شأنه تغيير عللهم، وهكذا يظهر «التاريخ» إلى عالم الوجود. وإن سارتر ليذهب إلى أن فى استطاعة البشر أن يصنعوا التاريخ، دون أن يكونوا على وعى تام بما يفعلون. وهو يضيف إلى ذلك أن هناك طرقا مختلفة يستطيع البشر على نحوها الارتداد إلى الوراء، والعمل على تأويل ما مضى من أحداث. ولكن الماركسية وحدها — فيما يقول سارتر — إنما هى التى تقدم لنا «تأويلا صحيحا» لماضى التاريخ. ولا شك أن مثل هذه العبارة الماركسية «إن الماركسية هى التاريخ نفسه وقد أصبح واعيا» قد توحى بأن سارتر قد ارتمى نهائيا فى أحضان الماركسية، ولكن من المؤكد أن ما يفهمه سارتر من «الماركسية» يختلف اختلافا غير قليل عما دأب دعاة الماركسية التقليدية على المناداة به...

والحق أن الكثير من الماركسيين قد نظروا إلى «التاريخ» على أنه «قوة خارجية تفرض نفسها على البشر، وتلزمهم باتباع بعض الأنماط الخاصة، دون أن يكون فى وسعهم هم أنفسهم التحكم فى مصيرهم أو العمل على توجيه مستقبلهم». ومعنى هذا أن بعض دعاة الماركسية (إن لم نقل معظمهم) قد جعلوا من التاريخ قوة ضرورية حتمية، ليس البشر فى يدها سوى مجرد ألاعيب! وأما ماركس وإنجلس — فيما يقول سارتر — فإنهما لم يذهبا مطلقا هذا المذهب، بدليل أنهما قد قالا قولتهما المعروفة «إن البشر هم الذين يصنعون تاريخهم، ولكن بالاستناد إلى دعامة من الظروف السابقة». ولكن، على حين أن الكثير من الماركسيين ...

فسروا هذه العبارة على أنها تشير بصراحة إلى جبرية خارجية تحكم سلوك البشر، نجد أن سارتر لا يفهم منها سوى أن الناس هم الذين يصنعون تاريخهم: وإن كان لا ينكر — بطبيعة الحال — أن ثمة شروطا تقيد البشر فى هذه العملية. والحق أن أهم سمة تميز الإنسان — فى رأى سارتر — إنما هى قدرته على تجاوز أى موقف كائنا ما كان. فليس فى وسع الإنسان أن يتطابق تماما مع أى موقف خارجى، بل هو لا بد من أن «يوجد» بوصفه «علاقة» بذلك الموقف. وما دام الإنسان هو الذى يحدد كيف سيحيا ذلك الموقف، وماذا سيكون معناه بالنسبة إليه، فليس من الصواب أن يقال إن فى الموقف من «الجبرية» ما يلزم الإنسان بالضرورة. والواقع أن الإنسان لا يمكن أن يوجد إلا فى «موقف»، ولكن العملية التى يتجاوز الإنسان بمقتضاها هذا «الموقف»، إنما تتضمن هى نفسها — بوجه ما من الوجوه — الظروف الخاصة أو الشروط المعينة التى تدخل فى تكوين ذلك الموقف. ولهذا يؤكد سارتر أن البشر لا يصنعون تاريخهم إلا بفضل عملية «التجاوز» المستمرة التى تسمح لهم بالامتداد إلى ما وراء «ظروف» حياتهم. ومعنى هذا أن سارتر ينكر وجود قانون خارجى يفرض نفسه على التاريخ البشرى، كما يرفض التسليم بوجود أى كائن علوى يحلق فوق العلاقات البشرية القائمة بين الناس بعضهم مع بعض. ومهما كان من أمر تصورنا للعلية الاجتماعية، فإن الأحداث البشرية — فى رأى سارتر — لا تقع نتيجة لأى مخطط خارجى سابق، كما أنها لا تندرج مطلقا تحت أى نظام محدد أو مقدر سلفا، وكأن تفسيرها قائم منذ الأزل فى لوح محفوظ! وهكذا نخلص إلى القول بأن «الديالكتيك» عند سارتر ليس ضربا من «الحتمية»، وإنما الصواب أن يقال إن البشر لا يخضعون للديالكتيك اللهم إلا بقدر ما يصنعون التاريخ ديالكتيكيا...

بين الحرية السيكولوجية والحرية السياسية ..

وأما إذا نظرنا إلى تصور سارتر للحرية — حتى فى مؤلفاته الأولى — فسنجد أن مفهوم الحرية عنده كان دائما أبدا مفهوما مزدوجا: فالحرية — من ناحية —

واقعة، وهى موضوع لإلزام. والقول بأن الإنسان حر إنما يعنى أنه مسئول عما يفعل، وأن فى وسعه تحقيق ذاته على نحو إبداعى. ولكن الحرية ــ من جهة أخرى ــ كثيرا ما تستحيل إلى ضرب من «التجريد»، حينما يجىء المجتمع فيفرض على الأفراد من الإرهاب أو الضعف الاقتصادى ما يقضى على كل ما لديهم من فاعلية إبداعية، أو يحيل شتى أهدافهم البنائية إلى مجرد غائيات مضادة هدامة. ومعنى هذا أن الصلة وثيقة بين الحرية السيكولوچية والحرية السياسية، وإن كان من الخطأ التوحيد بينهما تماما وآية ذلك أن الإنسان لا يستطيع أن يدافع عن حريته السياسية اللهم إلا إذا كان حرا، مع استطاعته فى الوقت نفسه التعرف على نفسه بوصفه حرا. هذا إلى أن أى مجتمع يحاول تبرير الاستغلال أو القسر أو الاستعباد لا بد من أن يجد نفسه مضطرا إلى الاستعانة بذلك المبدأ الكاذب الذى يقول إن البشر ليسوا موجودات حرة تستطيع أن تصنع من نفسها ما تشاء، بل هم كائنات مجبرة قد زودت منذ البداية بطبيعة محددة سلفا وإذن فإن سارتر لا يريد للبشر حرية سياسية وعملية، إلا لأنه يؤمن فى الوقت نفسه بأنهم أحرار وجوديا.

ولم يتخل سارتر فى كتابه «نقد العقل الجدلى» عن هذا التصور المزدوج للحرية، بل إننا لنجده يبرزه بكل وضوح حينما يقرر أن النشاط البشرى تفاعل مستمر بين «الداخل» و«الخارج»، ما دام من شأن الفعل الحر أن «يخرج (بتشديد الراء) الداخلى ويدخل (بتشديد الخاء) الخارجى» (إن صح هذا التعبير)! ومعنى هذا أن قوام الفعل الحر إنما هو هذا النشاط الواعى الذى يقوم به الشعور حينما يمتص العناصر الخارجية لكى يحيلها إلى صميم نسيج حياته الباطنية. ولكن مهما كان موقف الإنسان من البيئة ــ سواء أكان ذلك بالتقبل السلبى أم بالتمرد الإيجابى ــ فإنه لا بد من أن يعمل على تحقيق ذاته موضوعيا ــ من خلال أفعاله ــ فى صميم الواقع المادى. ومثل هذا التحقيق الذى يستند إلى ظروف سابقة ومواقف محددة هو الذى يجعل من الإنسان ذلك الموجود الفاعل الذى يحقق ذاته بحرية، مرتكزا دائما إلى بعض المواقف الوجودية السابقة. ولكن سارتر لا يقتصر ــ فى كتابه الجديد ــ على القول بأن الفعل الحر يعبر عن

شخصية صاحبه، بل هو يضيف إلى ذلك أيضا أن هذا الفعل يعبر عن «الطبقة» التى ينتسب إليها صاحبه.

... وإن البناء الطبقى للفرد قد أصبح لا يقل أهمية فى نظر سارتر عن البناء الوجودى لذاته: فإن للطبقة من «الواقعية» ما قد لا يقل عن أية حقيقة مادية أخرى كائنة فى صميم الواقع. ولهذا نجد سارتر يفيض فى الحديث عن تأثير هذا «البناء الطبقى» على النشاط الواعى لكل فرد، مع اهتمامه فى الوقت نفسه ببيان دور «الطبقة» فى تحديد الاتجاه العام لكل فاعلية بشرية حرة...

دور « الآخر » فى تقييد حرية « الأنا » ...

والحق أننا لو عدنا إلى كتاب «الوجود والعدم»، لوجدنا أن سارتر قد وضع فيه قيدين هامين أمام الحرية: ـ أما القيد الأول فهو واقعة وجودى نفسها، على اعتبار أن وجودى لا يتوقف على، وأننى لست حرا فى ألا أكون حرا! وأما القيد الثانى فهو واقعة وجود «الآخر»، على اعتبار أن من شأن حرية «الآخر» أن تجىء فتحد من درجة حريتى. والظاهر أن سارتر قد فطن إلى أهمية هذا القيد الثانى، فكان أن عاد إليه مفصلا ومحللا فى كتاب «النقد». ومن هنا فإننا نجده يفيض الحديث ـ فى هذا الكتاب الجديد ـ عن قدرة الآخرين على إحالة «الأنا» إلى مجرد «موضوع»، كما نراه يبرز باهتمام أكبر شتى القيود الخارجية التى كثيرا ما تجىء فترين على حياة الناس الباطنية. ولكن المهم هنا أن سارتر ـ فيما يبدو ـ قد أصبح معنيا بدرجة الحرية العملية التى يمتلكها الناس بالفعل، فصار يضعها فى مكان الصدارة بالنسبة إلى الحرية السيكولوجية التى طالما تحدث عنها فى كتابه السابق: «الوجود والعدم». وهكذا أصبح سارتر أكثر تقديرا لملابسات الفعل الحر، وصار أميل إلى الاعتراف بأن الحرية ليست مجرد واقعة محضة هى إلى «التجريد» أقرب منها إلى أى شىء آخر، وإنما هى حقيقة تاريخية مشروطة بالكثير من الظروف.

بل إن سارتر ليذهب إلى حد أبعد من ذلك فيقرر بصراحة أن «حقيقة أى إنسان إنما هى عمله وأجره». ولا شك أن مثل هذه العبارة إنما تنطوى على اعتراف

صريح بأن حرية الإنسان ليست واقعة فارغة تقوم فى خلاء محض، بل هى حقيقة تاريخية ترتكز إلى بعض الظروف الخارجية وتقوم على بعض الوقائع المادية. ومن هنا فقد سلم سارتر بأنه هيهات للحرية أن تنطوى على أى معنى، إذا كان الاختيار الوحيد الذى يجد المرء نفسه بإزائه إنما هو الاختيار بين أمرين. الموت أو الحياة فى مستوى غير إنسانى! هذا إلى أنه ليس من الغرابة فى شىء أن ينشأ الطفل منذ نعومة أظفاره — فى بعض المجتمعات الغربية — شاعرا بالضياع والغربة، ما دام يجد نفسه فى مجتمع فاسد قائم على «الاستغلال» وحده! وحتى حينما لا يجىء الحرمان الاقتصادى فيحد من الحرية، تجىء أنظمة المجتمع الطبقى فتقوم هى بهذه المهمة! وليس من شك فى أنه ما لم يتهيأ لكل فرد «هامش» — ولو ضئيل — من «الحرية» الحقيقية، فيما وراء مشاغل الحياة واهتمامات الإنتاج، فلن يكون هناك موضع للحديث عن المستوى الإنسانى، أو للقول بوجود «مجتمع اشتراكى».

مستقبل « فلسفة الحرية » فى رأى سارتر ...

والحق أن خاتمة كتاب «الوجود والعدم» كانت توحى بأن الكتاب التالى لسارتر سوف يكون كتابا فى «الأخلاق». ولكن كتاب «نقد العقل الجدلى» لم يجئ كتابا فى «الأخلاق»، بل فى «الاجتماع» و«السياسة». والظاهر أن سارتر قد فطن إلى أنه لا بد للتنظيم الاجتماعى من أن يجىء قبل أى تحديد فردى للسلوك. وأغلب الظن أن تكون خبرة سارتر العملية قد أظهرته على أن الحرية — بوصفها واقعة — غير متوافرة فى الكثير من المجتمعات، بل هى قد بقيت فى الوقت الحاضر محض «تجريد». وتبعا لذلك فقد أدرك سارتر أنه هيهات لأخلاق «فلسفة الحرية» أن تجد موضعا فى مجتمع لا زال الناس فيه مفتقرين إلى الحرية الحقيقية. ومهما كان من امتلاك الناس «الحرية السيكولوجية»، فإن مثل هذه الحرية المجردة لا يمكن أن تكون الكفيلة بضمان حياة مرضية للشخص الفردى. ولكن هذا لا يمنعنا من

القول بأن وجودية سارتر ما زالت «فلسفة حرية»: فإن سارتر ليؤكد أن المجتمع الذى لا تستعبده الحاجة المادية سيكون وحده مجتمع «فلسفة الحرية» بمعناها الحقيقى. وعلى الرغم من أن سارتر يرفض فكرة «التقدم» بصورتها التقليدية، إلا أننا نراه يقرر أنه ليس ما يمنع من افتراض إمكان قيام مجتمع بشرى — فى المستقبل — لا تكون «الحاجة» فيه (وبالتالى لا تكون «الندرة» أيضا) هى العامل الفيصل فى تحديد علاقات أفراده بعضهم ببعض. ولكن سارتر حريص على تذكيرنا بأنه هيهات لفلسفة الحرية أن تتحقق، اللهم إلا إذا فهم البشر أن عليهم وحدهم تقع مهمة القيام بتلك الحركة الديالكتيكية التى ستكون هى الكفيلة بصنع التاريخ. وما دام المقصد النهائى للبشرية بأسرها إنما هو «تحرير الإنسان»، فستظل «الوجودية» مجرد نداء إنسانى يذكر البشر بأن لهم تاريخا واحدا، وحقيقة واحدة، وأن عليهم أن يصطنعوا حريتهم فى كتابة هذا التاريخ وتحصيل تلك الحقيقة...

الفصل التاسع عشر

موريس ميرلوبونتى

(١٩٠٨ — ١٩٦١)

« فنومنولوچية الإدراك الحسّى »

اعتاد كثير من مؤرخى الفلسفة المعاصرة إلحاق اسم ميرلوبونتى باسم سارتر، على اعتبار أنه مجرد تابع من أتباع «الوجودية الفرنسية»، أو مجرد عضو من أعضاء «مدرسة باريس». ولكن الباحث المدقق الذى يتعمق دراسة مؤلفات المفكر الفرنسى الكبير، لن يملك سوى الاعتراف بأن لميرلوبونتى أصالته الذاتية التى تجعل منه شخصية فريدة فى تاريخ الفكر الفرنسى المعاصر. هذا إلى أن المساجلة الفكرية الهامة التى حدثت بين ميرلوبونتى من جهة، وسارتر من جهة أخرى، فأدت إلى استقالة ميرلوبونتى من رياسة تحرير مجلة «الأزمنة الحديثة»، بعد أن ظل يشغل هذا المنصب منذ سنة ١٩٤٥ حتى سنة ١٩٥١، قد عملت على تزايد شقة الخلاف بين كل من سارتر وميرلوبونتى، خصوصًا بعد أن تقرب زعيم الوجودية الفرنسية من الحركات اليسارية المهادنة للاتجاه الشيوعى. وقد كانت بداية شهرة ميرلوبونتى على أعقاب الحرب العالمية الثانية، حينما ظهرت له رسالتان قيمتان كان لهما دوى كبير فى الأوساط الجامعية بباريس، كما كانتا موضع إعجاب وتقدير من جانب الباحثين والنقاد فى العالم الناطق باللغة الفرنسية. ولم تقتصر أهمية هذين البحثين على ما ورد فيهما من دراسة فنومنولوچية ممتازة جعلت ميرلوبونتى يحتل مكانة مرموقة فى الصفوف الأولى من مدرسة هوسرل، بل لقد تجلت أهميتهما أيضًا فى أنهما قد ساهما فى خلق وجودية جديدة بعيدة كل البعد عن فلسفة كيركجارد. وقد لا نكون مغالين إذا قلنا إن ميرلوبونتى هو الوريث الشرعى لهيدجر: فإن فلسفته تدور حول الإدراك الحسى، فتجعل من «موقف الإنسان من العالم» الموضوع الأول لكل دراسة

وجودية. ولسنا نجد لدى ميرلوبونتى أية نزعة رومانيكية شعرية، بل إن لفلسفته طابعا عقليًا تقليديًا، فضلا عن أن مؤلفاته حافلة بالمعلومات العلمية والتحليلات الدقيقة التى تدل على إلمام واسع بنظرية الجشطلت والنظرية السلوكية وغيرها من نظريات علم النفس الحديث. وقد يكون ميرلوبونتى ــ بين سائر الوجوديين الفرنسيين ــ أقربهم إلى الفلسفة الصرفة، والدراسة العلمية الجدية، فإنه لم يصرف جهوده إلى كتابة روايات أو تأليف مسرحيات، بل هو قد كرس كل جهوده لحل مشكلات الفلسفة وعلم النفس بطريقة منهجية أكاديمية. ولعل هذا هو السبب فى اختياره لشغل منصب أستاذ الفلسفة بالكوليج دى فرانس عام ١٩٥٢؛ وهو منصب كبير لم يشغله من قبل فى فرنسا سوى أقطاب الفكر الفرنسى الممتازين، من أمثال برجسون وليروا، ولافل... ولئن يكن القدر لم يمهل ميرلوبونتى طويلا، إذ طوى الموت صفحته ولما يتجاوز الثالثة والخمسين من عمره، إلا أن لميرلوبونتى أعمالا فلسفية هامة ماتزال موضع دراسة من جانب الكثيرين من المهتمين بالدراسات الفلسفية فى فرنسا وخارجها. وقد أصدرت مجلة «الأزمنة الحديثة» التى يشرف على تحريرها سارتر، عددًا خاصًا عن «ميرلوبونتى» ــ بعد وفاته ــ تضمن الكثير من الدراسات الهامة التى تكشف عن الكثير من جوانب حياته وفكره. وقد سبق لكاتب هذه السطور أن أجمل القول فى فلسفة ميرلوبونتى فى الكتيب الصغير الذى أصدره عن «الفلسفة الوجودية» كما ناقش بالتفصيل فلسفة الفن عند ميرلوبونتى فى دراسة طويلة ظهرت عام ١٩٦٦ ضمن كتاب «فلسفة الفن فى الفكر المعاصر»...

سيرة ميرلوبونتى وإنتاجه الفلسفى

ولد موريس ميرلوبونتى عام ١٩٠٨ فى روشفور Rochefort-sur-Mer وتلقى تعليمه فى إحدى المدارس الثانوية بباريس حيث أظهر نبوغًا مبكرًا، ثم التحق بمدرسة المعلمين العليا: L'Ecole Normale Supérieure حيث نبغ فى الفلسفة على كل أقرانه (عام ١٩٢٦)، وكان ترتيبه الأول فى الأجرجاسيون.

وقد عين ميرلوبونتى معيدًا بهذا المعهد الفرنسى الكبير (١٩٣١ — ١٩٣٥)، ثم مدرسًا فى مدارس ثانوية مختلفة ببعض مقاطعات فرنسا، ثم انتقل بعد ذلك إلى ليسيه كارنو بباريس، ومنها إلى ليسيه كوندروسيه عام ١٩٤٤ حيث أصبح أستاذًا للفلسفة بالسنة النهائية. وكان عام ١٩٤٤ نقطة تحول هام فى حياة ميرلوبونتى: إذ تمت فيه مناقشة رسالتى الدكتوراه اللتين تقدم بهما لنيل هذه الدرجة من السوربون، وكان موضوع الرسالة الأولى منهما هو «فنومنولوچية الإدراك الحسى»، بينما كان موضوع الثانية هو «بناء السلوك». ولا شك أن النجاح الكبير الذى لقيته هاتان الرسالتان هو الذى أدى إلى تعيين صاحبهما مباشرة فى وظيفة أستاذ بكلية الآداب بجامعة ليون عام ١٩٤٥؛ وهو المنصب الذى ظل يشغله حتى عام ١٩٤٩ حينما عين بالسوربون أستاذًا لعلم نفس الطفل. ولما خلا كرسى الفلسفة بالكوليج دى فرانس عام ١٩٥١ بعد وفاة لويس لافل، عين ميرلوبونتى فى مارس عام ١٩٥٢ خلفًا له فى هذا المنصب. وما يزال كاتب هذه السطور يذكر الاستقبال العظيم الذى قوبلت به محاضرة ميرلوبونتى الافتتاحية بذلك المعهد: فقد غص المدرج الكبير بجمهور غفير لم تشهد له الكوليج دى فرانس نظيرًا منذ عهد برجسون، مما اضطر إدارة المعهد إلى حشد الكراسى فى الطرقات والممرات الجانبية، ووضع مكبرات الصوت فى معظم أروقة الكوليج دى فرانس! وقد نشرت هذه المحاضرة الافتتاحية فيما بعد على صورة كتاب ظهر عام ١٩٥٣ تحت عنوان: «ثناء على الفلسفة».

وأما باقى مؤلفات ميرلوبونتى فى الفلسفة فهى فى معظمها محاضرات ومقالات ودراسات متفرقة، ظهر بعضها بمجلة «الأزمنة الحديثة» حين كان فيلسوفنا يشرف على تحريرها، وتم نشر بعضها الآخر بالاستناد إلى الدروس التى كان يلقيها بالسوربون. ومن أهم هذه المؤلفات كتابه «مغامرات الديالكتيك» Les Aventures de la Dialectique (عام ١٩٥٥)، وكتابه «علامات» Signes (عام ١٩٦٠)، وكتابه «المرئى واللامرئى» Visible et Invsible (عام ١٩٦١). ولميرلوبونتى أيضًا عدة مقالات سياسية هامة نشرت عام ١٩٤٧ تحت عنوان:

الإنسانية والإرهاب» Humanisme et Terreur، وهى تتعرض بصفة خاصة
دراسة مشكلة الشيوعية، كما أن له مجموعة أخرى من الدراسات الفلسفية
لمتفرقة، ظهرت عام ١٩٤٨ تحت عنوان: «المعنى واللامعنى» Sens et
Non-sen، هذا علاوة على محاضراته فى «الفنومنولوجيا والعلوم الإنسانية»
الكوليج دى فرانس عام ١٩٥٨، ودراساته السيكولوجية بالسوربون لمشكلة
العلاقات بالآخرين عند الطفل» (عام ١٩٥١). وكل هذه الدراسات الفلسفية
النفسانية شاهدة على اطلاعه الواسع، وروحه العلمية الدقيقة، وإن كان البعض
منها صدى لانشغال فيلسوفنا بتطبيق المنهج الفنومنولوجى على بعض المشكلات
لفلسفية والسيكولوجية، مع تأثره فى الوقت نفسه بكل من هيدجر وفلاسفة
لصورة (أو الجشطلت) وبعض علماء النفس السلوكيين. وقد قام الأستاذ
لإنجليزى كولن سميث C. Smith بترجمة كتاب «فنومنولوجية الإدراك الحسى»
إلى اللغة الإنجليزية عام ١٩٦٢، كما تعرض لدراسة فلسفة ميرلوبونتى بالتفصيل
فى مؤلف حديث له بعنوان: «الفلسفة الفرنسية المعاصرة» (ظهر عام ١٩٦٤).

الروح العامة لفلسفة ميرلوبونتى

إذا أردنا أن نفهم الروح العامة لفلسفة ميرلوبونتى، فلا بد لنا ـــ بادئ ذى بدء ـــ من الوقوف على نظرته إلى الفلسفة. وهنا نجد أن ما يكون صميم الروح الفلسفية ـــ فى نظر فيلسوفنا ـــ إنما هو تلك الحركة المستمرة التى تقود الفيلسوف من المعرفة إلى الجهل، ثم من الجهل إلى المعرفة، مع ما يقترن بهذه الحركة من ثبات فى صميم استمرارها الحركى. صحيح أن المذاهب الفلسفية كثيرًا ما تبدو لنا بصورة قواقع يسكنها الفلاسفة، ونحن نعرف كيف أن القوقعة قلما تسمح لنا بأن نتكهن بنوع تلك الحياة الخفية التى كان الحيوان يحياها فى داخلها، ولكننا لو تجاوزنا المذاهب، لتحققنا من أن الفيلسوف إنما هو ذلك الرجل الذى يشعر بأن الحقائق متنافرة، وإن كانت فى الوقت نفسه متماسكة، فهو يبحث دائمًا عن «العقدة» التى تتجمع عندها خيوط الحقيقة، ويحاول أن يمسك

بها جميعًا على نحو ما تتمثل فى صميم العالم، آخذًا على عاتقه أن يقول كل شىء، متوخيا فى حديثه الوضوح والصراحة وليس من شأن الفيلسوف أن يخدع الناس، فإن الروح الفلسفية هى أعدى أعداء الكذب والتضليل وسوء الطوية. ومن هنا فإن الفيلسوف لا يستبقى لنفسه الشكوك، من أجل أن يعلن على الناس الحلول اليقينية، كما يفعل الراشدون فى تعاملهم مع الأطفال حينما يخفون عنهم بعض الحقائق، بل هو يأخذ على عاتقه أن يواجهنا بالحقيقة، حتى ولو كانت نسبية أو متعارضة أو ملتبسة! وقد كان مصير سقراط الموت، لا لأنه أفسد الشباب، أو دعا إلى عبادة آلهة جديدة، أو ادعى لنفسه معرفة أعظم مما كان يتمتع به أهل عصره، بل لأنه حاول أن يقيم علاقته بالحقيقة على نحو جديد، بعد أن فطن إلى أنه ليس ثمة «معرفة مطلقة» وعلى الرغم من أن سقراط كان يدعو إلى إطاعة القوانين، فضلا عن أنه هو نفسه كان نموذجًا للمواطن الصالح، إلا أن أسلوبه فى إطاعة القوانين كان بمثابة ضرب من المقاومة أو المعارضة! وما كان للأثينيين أن يغتفروا لسقراط طريقته فى التعامل معهم، وهى تلك الطريقة التى كانت تشككهم دائمًا أبدا فى أنفسهم، وتجعلهم يتوجسون خيفة من التعامل معه! ومن هنا فقد بدا سقراط للأثينيين «ملحدًا» فى حين أنه كان يؤمن بالدين مثلهم، ويدين بالولاء للمدينة مثلهم؛ ولكنه كان يؤمن بالدين والمدينة إيمانا روحيا، فى حين أنهم هم لم يكونوا يؤمنون بهما إلا إيمانا شكليا، أو بالأحرى حرفيًا. وتبعًا لذلك فقد عجز قضاة سقراط عن فهم موقفه، لأنهم لم يستطيعوا أن يتلاقوا معه فوق أرض واحدة مشتركة. أليست أرض العامة من الناس هى أرض السذاجة، والاعتقاد الراسخ، والتسليم الأعمى، فى حين أن أرض الفلاسفة هى أرض المعانى، والتفسير العقلى، والتجربة الميتافيزيقية؟ فكيف لا تثور المدينة على الفيلسوف، وهى ترى فيه خصمًا خطيرًا يناقش الإيمان، ويخضع الدين للعقل، ويحاول أن يبرر إطاعة القوانين بمجموعة من الأدلة الفلسفية، فى حين أنها هى تريد الإيمان للإيمان، وتدعو إلى احترام القانون دون تقديم أسباب، وتتطلب من

الناس الخضوع والتسليم دون أى قيد أو شرط[١]؟

... وأما إذا تساءلنا عن موضوع التفلسف، كان رد ميرلوبونتى أنه ليس للوعى الفلسفى من موضوع سوى «الخبرة العادية»: فنحن نتفلسف حين نفكر فى العالم، والآخرين، والتاريخ البشرى، والحقيقة والحضارة... إلخ. ولكننا حين نتفلسف، فإننا لا نعد هذه جميعا «وقائع» جاهزة معدة من ذى قبل، وكأننا بإزاء نتائج ليس لها مقدمات، أو كأننا بإزاء أشياء تلقائية تفسر نفسها بنفسها، بل إن من شأن الوعى الفلسفى أن يجيء فيكشف لنا عن الغرابة الأصلية التى تنطوى عليها كل تلك الظواهر، والمعجزة الكبرى التى عملت على ظهورها إلى عالم الوجود. ولا بد من أن تظهر الميتافيزيقا بمجرد ما يكف المرء عن الاستمرار فى سباته الطبيعى، لكى يرفض «بينة» الموضوع، حسيًا كان أم علميًا. فالفلسفة إنما تبدأ حينما يفطن المرء إلى ما يسم خبرته من ذاتية أصلية، وقيمة جوهرية، بوصفها «حقيقة» متسقة مندمجة لا انفصال فيها[٢]. والإنسان إنما يتفلسف حينما يدرك أن لمعظم أفعاله، سواء أكانت هى الحياء، أم الشهوة، أم الحب بصفة عامة، دلالة ميتافيزيقية: لأن هذه كلها تصبح غير قابلة للفهم، حينما نعامل الإنسان على أنه «آلة» تحكمها قوانين طبيعية، أو حتى مجرد «حزمة من الغرائز»، فى حين أن هذه الظواهر جميعًا لا تخص الإنسان إلا من حيث هو «وعى»، أو من حيث هو «حرية»[٣].

ولا يقتصر ميرلوبونتى على القول بأن الميتافيزيقا باطنة فى الإنسان، بل هو يذهب أيضًا إلى أن الفلسفة فى أصلها خبرة معاشة تلتمس فهم ذاتها، وإن كانت بطبيعتها خبرة غامضة ملتبسة لا تخلو من تناقض وصراع وتوتر حى. وهنا نلمح تأثر ميرلوبونتى بهيجل: فإن فيلسوفنا يعترف بقيمة المنهج الجدلى، ويشير إلى

---

(١) Merleau – Ponty : « **Eloge de la Philosophie** », Gallimrad, NRF. Paris, 1953, pp, 52 – 53.

(٢) Merleau – Ponty : «**La Métaphysique dans l'Homme**»; article reproduit dans "**Sens et Non – sens.**", Nagel, 1948.

(٣) Merleau – Ponty : "**Phénoménologie de la Perception**", 1945, **p. 194.**

أهمية «فنومنولوچيا الروح» باعتباره مؤلفا ممتازًا لا يخلو من نزعة وجودية. والواقع أن كيركجارد ويسبرز حينما ثارا على هيجل، فإنهما لم يثورا إلا على مؤلفه المنطقى الذى اعتبر فيه التاريخ مجرد «تطور مرئى» للمنطق أو اللوغوس. ولكننا لو أنعمنا النظر إلى مؤلف هيجل المسمى بفنومنولوچيا الروح، لوجدنا أنه قد لا يخلو من صبغة وجودية، خصوصًا وأن الفيلسوف الألمانى الكبير قد ذهب فى هذا الكتاب إلى أن الإنسان ليس «وعيا» يملك منذ البداية أفكارًا خاصة واضحة كل الوضوح، وإنما هو حياة قد أعطيت لذاتها، وليس عليها سوى أن تعمل على فهم ذاتها. وقد اهتم ميرلوپونتى بالفلسفة الهيجلية، فحاول فى بعض أبحاثه استكشاف العناصر الوجودية فى هذه الفلسفة، وحرص على إبراز ما غاب عن فهم كيركجارد من طابع وجودى فى فكر هيجل.

ولم يتأثر ميرلوپونتى بهيجل فقط، وإنما هو أيضًا قد تأثر ببرجسون الذى نجده كثيرًا ما يشير إلى نظرياته فى الإدراك والمادة والذاكرة، ولو أنه غالبًا ما يعارض الآراء البرجسونية، محاولا فى الوقت نفسه أن يفسرها تفسيرًا خاصا قد لا يرتضيه بعض البرجسونيين المخلصين. وعلى كل حال، فإن ميرلوپونتى — فيما يقول بعض النقاد — أقرب الوجوديين إلى الروح الفرنسية: إذ أن من أبرز خصائص هذه الروح أنها تبدأ فى العادة بدراسة بعض الظواهر السيكولوچية الخاصة، لكى ترقى من بعد إلى أعلى المشكلات الفلسفية وأكثرها عمومًا. ولعل من هذا القبيل مثلا ما فعله كل من «مين دى بيران» و«رافيسون» و«برجسون» حينما بدأوا بدراسة مشكلة العادة، محاولين أن يصلوا عن طريقها إلى إقامة فلسفة حرية. ولكن ميرلوپونتى لم يتخذ نقطة انطلاقه من دراسة «مشكلة العادة»، بل هو قد جعل من مشكلة «الإدراك الحسى» نقطة البدء ومحور الارتكاز فى كل فلسفته الوجودية. والحق أننا لو أنعمنا النظر إلى كتاب «فنومنولوچيا الإدراك الحسى»، لوجدنا أنه ينطلق من هذه الظاهرة السيكولوچية المحددة، لكى يمضى إلى فنومنولوچيا الخبرة والوعى، آملا من وراء هذا التحليل الفنومنولوچى الكشف عن الطابع المفتوح للخبرة البشرية بصفة عامة[١].

---

(١) **Colin Smith: "Contemporary French Philosophy.", 1964, p. 114.**

نقطة البدء فى فنومنولوچيا الإدراك الحسى

يبدأ ميرلوبونتى رسالته عن الإدراك الحسى بمقدمة طويلة أطلق عليها اسم «ما هى الفنومنولوچيا؟». ونحن نجده — فى هذه المقدمة — يفسر كل فلسفة هوسرل فى ضوء المؤلف الأخير لزعيم الحركة الفنومنولوچية، ألا وهو كتابه: «التجربة والحكم»، فيجعل هوسرل مسئولا عن وجودية هيدجر، ويحاول أن يستخرج من الفلسفة الفنومنولوچية مبادئ فلسفة وجودية جديدة تعود إلى الواقع، وتعترف بالعالم المدرك. والحق أن الواقع — فى نظر ميرلوبونتى — نسج محكم ليس من شأنه أن ينتظر أحكامنا حتى يميز الظواهر الحقيقية عن الأوهام المتخيلة، كما أن العلاقة القائمة بين الإنسان وعالمه إنما هى منذ البداية علاقة مشاركة تقوم على التبادل. ومن هنا فإن الإدراك الحسى هو فى صميمه عود إلى الأشياء، ورجوع إلى تلك المعرفة الأولية السابقة على كل معرفة علمية، إن لم نقل بأنه أسلوب من أساليب الكينونة فى العالم. وليس من شأن الفلسفة أن تركب الواقع أو أن تكونه، بل إن كل مهمتها منحصرة فى العمل على وصفه. وقد نتساءل عما إذا كنا ندرك العالم فى الحقيقة، ولكن ميرلوبونتى لا يرى موضعًا لهذا التساؤل، لأنه يعتقد أن «العالم» — على وجه التحديد — هو هذا الذى ندركه. فليس «العالم» بمثابة «موضوع» أملك فى ذاتى قانون تركيبه، وإنما «العالم» هو الوسط الطبيعى أو المجال الأولى الذى تتجلى فيه كل أفكارى، وتتحقق فى نطاقه شتى إدراكاتى الحسية. وقد نظن أن الحقيقة كامنة فى «الإنسان الباطنى»، ولكن الواقع أنه ليس ثمة «إنسان باطنى»: إذ الإنسان «موجود فى العالم»، وهو لا يعرف نفسه إلا فى داخل العالم. وعبثًا أحاول أن أبحث فى صميم ذاتى عن مركز خاص تنبع منه «الحقيقة الباطنة»، فإننى لن أجد سوى ذات مفتوحة قد جعلت للعالم. وحتى حينما يتحدث ميرلوبونتى عن «الكوجيتو» أو الشعور بالذات، فإنه لا يتحدث عن «كوجيتو» فردى ينكشف فيه وجود الذات من خلال الفكر، بل هو يتحدث عن «كوجيتو» وجودى يكشف لى منذ

البداية عن «وجودى فى العالم» و«وجودى مع الآخرين». وإذن فإن العالم ليس هو ما أتعقله، بل ما أحياه؛ وأنا حين أقول إننى مفتوح أمام العالم، فإننى أعنى بذلك أننى أشارك فى هذا العالم، دون أن أمتلكه، ودون أن أستوعبه. وعلى ذلك فإن مهمة الفلسفة الحقيقية لا تكاد تعدو محاولة الكشف عن العالم، أو العمل على إعادة النظر إليه. وحينما يكشف المرء عن سر العالم، فإنه يكشف فى الوقت نفسه عن سر العقل: إذ العالم هو «اللوغوس» Logos الأوحد الذى يسبق فى وجوده كل شىء. وإذا كان سارتر قد ذهب فى كتابه «الوجود والعدم» إلى أنه قد قضى علينا بالحرية، فإن ميرلوبونتى يقرر فى كتابه «فنومنولوجيا الإدراك الحسى» أنه قد قضى علينا بالمعنى: لأن لكل شىء معنى، ولأنه ليس علينا سوى أن نتوصل إلى وصف تلك المعانى أو الماهيات. ومن هنا فإن ميرلوبونتى قد يبدو أقرب إلى «النزعة العقلانية» من سائر فلاسفة الوجوديين الباقين (وفى مقدمتهم سارتر)، كما أنه بلا منازع أقرب فلاسفة المدرسة الفرنسية جميعًا إلى الفنومنولوجيا، من حيث هى دراسة وصفية تقوم على عيان الماهيات[1]. وإذا كان ميرلوبونتى قد قصر دراسته فى كتاب «فنومنولوجيا الإدراك الحسى» على وصف ماهية الخبرة والوعى، فإننا سنجده فى دراساته الفنومنولوجية المتأخرة يحاول الوصول إلى وصف ماهيات أخرى أدخل فى باب العلوم الإنسانية (كعلم النفس وعلم الاجتماع) منها فى باب المعرفة أو الخبرة أو الإدراك الحسى، كماهيات التواصل، والمشاركة، والحضارة، والتاريخ... إلخ.

طبيعة « المعية » القائمة بين الذات والعالم

أما إذا تساءلنا عن السبب الذى من أجله اهتم ميرلوبونتى بدراسة «ماهية» الإدراك الحسى، فقد لا نجد صعوبة فى أن نتبين أنه يرجع إلى رغبته فى تجاوز كل من المذهب المثالى والمذهب الواقعى. والحق أنه قد يكون من الخطأ أن نجعل

(١) ارجع إلى كتابنا : «الفلسفة الوجودية»، دار المعارف، الطبعة الأولى، ١٩٥٧، ص ١٣٠ — ١٣٢.

الصدارة للذات على العالم، كما قد يكون من الخطأ فى الوقت نفسه أن نجعل الأولوية للعالم على الذات: إذ أن النزعة الأولى تقدم لنا عن «الوعى» أو «الشعور»صورة غنية خصبة، ولكنها تضع بين أيدينا «باطنية»: Intériorité لا أثر فيها للـ «خارجية» Extériorité، فى حين أن من شأن النزعة الثانية أن تقدم لنا عن «الوعى» أو «الشعور» صورة ضعيفة باهتة، ولكنها تضع بين أيدينا «خارجية» لا أثر فيها للـ «باطنية». وأما إذا أردنا أن نفهم الإدراك الحسى على حقيقته، فلا بد لنا من أن نتخطى تلك التفرقة الحاسمة بين الذات والعالم، كما لا بد لنا فى الوقت نفسه من تجاوز تلك الثنائية التى أقامها سارتر بين «الموجود فى ذاته» و«الموجود لذاته». وقد حاول ميرلوبونتى أن يستفيد من مذهب الجشطلت (أو فلسفة الصورة)، فاطرح أيضًا تلك الثنائية التقليدية بين المادة والصورة، وذهب إلى أننا موجودون منذ البداية فى مجال «الكيف». وهنا يدعونا ميرلوبونتى إلى إقامة فلسفة واقعية كيفية، فيقرر أن الفكر بطبيعته نور يتجه دائمًا نحو شيء يمكن وصفه بأنه «كيف» أو «كيفية». وقد رأينا من قبل أننا بطبيعتنا موجودون فى العالم، ويمكننا الآن أن نقول إن هذا العالم نفسه ذو «صورة» تاريخية وكيفية معًا. ولكننا حينما نتحدث هنا عن «العالم»، فلسنا نعنى عالمًا موضوعيًا أو علميا يكون من خلق الفكر أو من تركيب العقل، بل نعنى ذلك العالم البدائى الأصلى الذى يسبق كل معرفة علمية. ومعنى هذا أن ميرلوبونتى يدعونا إلى توجيه اهتمامنا نحو تلك «الظلمة الأصلية» أو ذلك «المجال المعتم» الأصلى، الذى يسبق كل مجال علمى، وكل شعور تأملى، وكل تعبير منطقى؛ أعنى تلك الدائرة اللاشعورية، الخفية، الضمنية، البدائية، الانفعالية، السلبية، التى هى الأصل فى كل شعور، وتأمل، وتفكير، وتعبير.

وحينما ننفذ إلى هذا المجال الأولى، فهنالك لا بد من أن تنعدم فى نظرنا كل ثنائية بين الصورة والمادة. ومن ثم فإن العالم لا بد من أن يبدو لنا متصفا بصورة كيفية تاريخية. والواقع أن ثمة صورًا ومشاهد هى فى حد ذاتها سارة أو حزينة، دقيقة أو غليظة، رقيقة أو فظة... إلخ. ونحن نقرأ على صفحة الطبيعة كما نقرأ على

وجوه الناس، انفعالات الغضب أو الألم، دون أن نستقدمها من الخارج، بل دون أن نستنتجها أو نستدل عليها. والحق أننا متفتحون للعالم، بفضل معرفة أولية طبيعية هي فى حد ذاتها بمثابة «معية» أو «تواجد» (مشترك) مع العالم. ومعنى هذا أن العالم قد أعطى لنا، كما أننا نحن أنفسنا قد أعطينا لذواتنا (إن صح هذا التعبير)، باعتبارنا عنصرًا لا تأمليا — أو لا فكريا — لا نكف عن تعقله والتأمل فيه من بعد. وهنا يقترب ميرلوبونتى من فيلسوف آخر مثل برجسون: لأنه يفترض أن لدينا معارف لا شعورية عديدة، نستطيع عن طريقها أن نشعر بذواتنا، ونحس بأعضائنا وآلاتنا من حيث هى إمكانيات. وهذه المعارف جميعًا تعبر عن اتصالنا بالعالم اتصالا أوليا سلبيا هو الدعامة الأصلية لكل اتصال شعورى يمكن أن يجىء بعد ذلك. وبعبارة أخرى، يمكننا أن نقول إننا مرتبطون بالعالم ارتباطًا لا شعوريا غامضًا مبهمًا: Ambiguê، وهذا الارتباط هو بمثابة مشاركة أولية **غير متحددة**. وإذا كان كثير من الفلاسفة السابقين قد حاولوا أن يستبعدوا من تجربتنا كل غموض وإبهام واختلاط، فإن ميرلوبونتى — على العكس من ذلك تمامًا — يقرر أنه لا بد لنا من العمل على استكشاف ذلك العالم المجهول الذى لا يخلو من عماء، واشتباه، ولا تحدد، مؤكدا أن هذا اللا تحدد نفسه لا يكاد ينفصل عن صميم وجودنا البشرى.

... فنومنولوچية الجسم

والواقع أننا لو ألقينا نظرة فاحصة على وجودنا نفسه، لوجدنا أن حياتنا قائمة على الصراع والتعارض والاختلاط. فليس ثمة وحدة أو تعادل أو اتزان فى صميم وجودنا، بل إن هذا الوجود هو فى صميمه صراع حى قوامه اشتباك الأضداد فى وسط محيط غامض مشتبه غير متحدد. وبهذا المعنى يمكننا أن نقول: إن كل ما فينا عرضى وكل ما فينا ضرورى، كما يمكننا أيضًا أن نقول: إن كل ما فينا صناعى وكل ما فينا طبيعى. ونحن لسنا «وعيًا» فقط أو «موضوعًا» فقط، بل نحن وعى وموضوع معًا، وكل ما فينا هو نفس وجسم معًا. وقد نحاول أن نفسر التاريخ تفسيرًا عقليًا، أو تفسيرًا اقتصاديا، أو تفسيرًا جنسيا؛ ولكن الحقيقة أن التاريخ يقبل كل هذه التفسيرات جميعًا! وقد نجعل من «الماضى» ما يشبه «الوجود فى **ذاته**»

L'en-soi ، لكى نجعل من «المستقبل» ضربًا من «الوجـود **لذاتـه**» Le pour-soi ـ على حد تعبير سارتر فى «الوجود والعدم» ـ ولكن الحقيقة أن الوعى هو «موجود فى ذاته ولذاته»! ولهذا يقرر ميرلوبونتى أن «الوجود» بطبيعته مبهم، مختلط، غير متحدد: Indéterminèe. بيد أن من خصائص «الوجود» أيضًا أنـه لا يكف عن «التعالى» على ذاته، فالإنسان بطبيعتـه يتجاوز الإنسان، وهـذا «التجاوز» ـ كما قال كل من نيتشة وهيدجر وسارتر ـ تجاوز باطن فى دائرة العالم. وبفضل هذا «التعالى» نفسه، يستطيع الإنسان أن يخلق مما هو «عرضى» شيئا «ضروريا»، كما يستطيع أن يخلق مما هو «اقتصادى» (أو مادى) شيئا «عقليًا».

وليس أدل على انعدام التحدد لدى الموجود البشرى من طابع «الغموض» أو «الاشتباه» الذى يتسم به جسمه. وميرلوبونتى ـ مثله فى ذلك كمثل كل من جبرييل مارسل وسارتر ـ يهتم بدراسة الجسم، فيدرسه على التوالى باعتباره موضوعًا، وباعتباره شيئًا متحيزًا فى المكان، وباعتباره جهازًا حركيًا، وباعتباره موجودًا جنسيا، وباعتباره أداة للتعبير أو الكلام... إلخ. وكل هذه الوظائف تجعل من «الجسم» حاملا، وأداة، ووسيطًا، يتحقق عن طريقه وجودنا فى العالم. فليس جسمى مجرد «عادة أولية» أو أساسية هى الشرط لغيرها من العادات، بل إن جسمى هو بمثابة «نظام تآزرى»، كل وظائفه مرتبطـة بالحركـة العامـة لوجودى فى العالم، وبالتالى فإنه يعبر عن حضورى أمام العالم، وكونى متفتحًا للواقع. ولا تنحصر وظيفة الجسم فى أنه وسيلة تعبير طبيعية، بوصفه أداتنا فى الكلام والتعبير والبيان، وإنما تتمثل أيضا وظيفة الجسم فى أنه أداتنا فى تحويل الأفكار إلى أشياء. فالجسم فى صميمه إدراك، وتعبير، وحضور أمام العالم وأمام الآخرين. وميرلوبونتى يلخص كل وظائف الجسم فيقول: «إن الجسم كائن فى العالم، كالقلب فى الجهاز العضوى». وليس «جسمى» مجرد موضوع قائم بذاته، أو مجرد شىء مستقل عنى، بل «إننى عين جسمى» Je suis mon corps، كما قال من قبل جبرييل مارسل. صحيح أن فى استطاعة الفسيولوجيا (أو علم وظائف الأعضاء) أن تفسر وظائفى العضوية، كما أن فى استطاعة علم التشريح أن يبين لى

الأجزاء التى يتركب منها جهازى العضوى، ولكننى لا أعرف جسمى إلا بقدر ما أحياه، وأختلط به، وأمزج وجودى بوجوده. وحتى حينما أنتقل ببصرى من موضوع إلى موضوع، فإننى لا أملك فى هذه الحالة أدنى شعور بعينى نفسها، من حيث هى «موضوع» يقوم بحركة فى المكان، كما أننى لا أشعر أيضا بما يتم من عمليات فى شبكة العين. ومعنى هذا أن الإدراك الحسى هو «فعل» ندرك بمقتضاه الموضوع إدراكا مباشرًا، دون أدنى وساطة، بل دون حاجة إلى أدنى تفسير. وليس «الجسم» بمثابة نقاب يتوسط بيننا وبين العالم، بل هو أداتنا فى الامتزاج بالعالم والالتصاق بالأشياء. وهكذا نجد أن ثمة اتحادًا مباشرا بين الإنسان — الذى هو بطبيعته مفتوح للأشياء — وبين العالم الذى ندركه عن طريق الجسم إدراكا حقيقيا تنكشف لنا فيه الأشياء «بدمها ولحمها» إن صح هذا التعبير.

ويمضى ميرلوپونتى فى شرح «فنومنولوچية الجسم» فيقول إنه كما أن القول يعبر عن الفكر، فكذلك الجسم يعبر عن الوجود — وإذا كان الوجود بطبيعته «غير متحدد» (كما سبق لنا القول) فذلك لأنه فى صميمه مجرد عملية من شأنها أن تسمح لما لم يكن له معنى، بأن يكتسب ماهية ومعنى. وليس للفكر «باطن»، لأنه ليس من شأن الفكر أن يوجد بعيدًا عن العالم، أو خارجًا عن الألفاظ، فالمعنى يسكن اللفظ، والفكر لا بد من أن يتجسم فى عبارات. ولما كان الجسم فى صميمه «تعبيرًا»، فإن لكل فعل إنسانى «معنى» Sens وميرلوپونتى يتلاعب باللفظ الفرنسى Sens (الذى يعنى على التوالى، الحس، والمعنى، والاتجاه)، فيقول إن الوجود البشرى تعبير، والتعبير استخراج للمعانى المؤقتة من «اللامتحدد» الذى من شأنه أن يظل كذلك. وميرلوپونتى يهتم هنا بدراسة اللغة، فيقول إنها فى صميمها خروج عن الذات واتجاه نحو الآخرين. وليس «القول» مجرد لباس خارجى للفكر، بل هو حضور للفكر نفسه فى صميم العالم المحسوس. ومعنى هذا — بعبارة أخرى — أن اللغة ليست مجرد عرض خارجى مصاحب للعمليات العقلية، بل هى عبارة عن «الوضع» الذى تتخذه الذات الناطقة فى عالم المعانى. ولكن هذا لا يعنى أن يكون «معنى» اللفظ متضمنا فيه باعتباره صوتًا، وإنما لا بد من أن نفهم أن للغة طابعًا عرضيًا

(لا ضروريًّا) Contingent يجعل منها عملية اصطناعية لا تقوم على مجرد «علامات» طبيعية. بيد أننا نلاحظ فى بعض الحالات أنه قد يكون من شأن اللغة أن تعيدنا إلى العالم الطبيعي للإنسان، وذلك حينما يجيء «القول» فيعود بنا إلى تلك «الماهيات» العاطفية أو الانفعالية التى هى الأصل فى «الشعر». وعلى كل حال، فإن الموجود البشرى يملك قدرة غير محدودة على التعبير، وهو لا يتصل بالآخرين عن طريق اللغة فحسب، بل هو قد يعبر عن نفسه بعلامات وأمارات ورموز هى الأصل فى كل تعبير لغوى. وهذه القدرة الفائقة على التعبير هى التى عملت على ظهور «عوالم لغوية» كثيرة تخص بالذكر من بينها عالم «الشعر»(١).

مشكلة الاتصال بين الذوات

أما إذا نظرنا إلى مشكلة «وجود الآخرين» على ضوء نظرية ميرلوبونتى فى «الجسم»، فإننا سنجد أن الاتصال بين الذوات مكفول بحكم تلك العلاقة الأولية التى تربطنا بعالم مشترك. وليس من شأن وجودية ميرلوبونتى أن تعيد إلينا «حضورنا أمام العالم» فحسب، بل هى تعيد إلينا «حضورنا أمام الآخرين» أيضًا. وإذا كان سارتر قد توهم (فى كتابه «الوجود والعدم») أن العلاقة بينى وبين «الآخر» لا يمكن أن تخرج عن أحد أمرين: لأننى إما أن أجعل من نفسى «ذاتًا» فأحيل الآخر إلى «موضوع»، وأما أن أنظر إلى «الآخر» على أنه «ذات»، فأدعه يحيلنى إلى «موضوع»، فإن ميرلوبونتى يقرر — على العكس من ذلك — أن موقف الآخر منى لا يحيلنى إلى مجرد «موضوع» فى مجال بصره، كما أن موقفى من الآخر لا يمكن أن يحيله إلى مجرد «موضوع» فى مجال بصرى. والواقع أنه كما أن «جسمى» ليس مجرد «موضوع» بالنسبة إلى، فكذلك جسم «الآخر» بالنسبة إلى ليس مجرد «شيء» أو «موضوع». وآية ذلك أننى أشعر بأن للآخر «جسما» خاصًا مماثلا فى تكوينه لجسمى؛ وقد أهيب «بالآخر» أن يجيء فيساعدنى على

---

(١) ارجع إلى دراستنا: «فلسفة الفن عند ميرلوبونتى» فى كتابنا: «فلسفة الفن فى الفكر المعاصر»، مكتبة مصر، القاهرة، ١٩٦٦، الفصل السابع، ص ١٧١ — ٢١٧.

القيام بعمل مشترك : كأن نزحزح معًا — مثلا — حملا ثقيلا أو سيارة متعطلة ؛ وفى هذه الحالة يكون جسم «الآخر» قد انضاف إلى جسمى ، فكونا معًا كلا واحدًا. وهذه «المشاركة» قد تبدو بصورة أوضح فى «الحديث» العادى: فإن مجرد «حديثى» مع «الآخر» هو بمثابة اتصال حقيقى يتم بيننا عن طريقه ضرب من المشاركة الفعلية. والحق أن «الحوار» هو بطبيعته عملية ثنائية تلتقى فيها الذات مع «الآخر» فتتقابل أفكارهما فى «وسط مشترك» ، ويتألف من حديثهما «وجود مشترك» ، أو صورة من صور «المعية». وليس تبادل الحديث مجرد «صراع» بين أفكار ، وإنما هو فى البداية تداخل وتفاهم ومشاركة. بيد أن «الكوجيتو» هو الأصل فى كل صراع بين الذوات : فإن الذات لا تشتبك فى حرب مع غيرها ، اللهم إلا بعد أن تكون قد أدركت أفكار غيرها باعتبارها أفكارًا معادية. و «الصراع» بهذا المعنى يفترض مشاركة أولية ، أو ضربًا من الاتصال الأصلى فيما بين الذوات.

وأما حين يقول سارتر — فى كتابه «الوجود والعدم» — إن من شأن نظرة الآخرين إلى أن تحيلنى إلى «موضوع» ، فإن ميرلوپونتى يرد عليه بقوله إن هذا لا يمكن أن يتحقق إلا إذا كان «الآخر» هو بالنسبة إلى مجرد مجهول. ولكننا حتى فى هذه الحالة لا نكون بإزاء قضاء مبرم على كل مشاركة ، بل نحن بإزاء حالة توقف سلبى لكل اتصال ، أو بإزاء حالة انقطاع مؤقت لكل احتكاك. ولكن ما يكاد «الآخر» يهم بالحديث إلى ، أو ما يكاد أحدنا يشرع فى القيام بعمل مشترك مع الآخر ، حتى ينشأ بيننا ضرب من «الاتصال». والحق أن المشاركة لا تنعدم إلا حينما تظل كل ذات عاطلة ، أو حينما تبقى كل ذات محتجبة وراء فرديتها الخاصة. ولكن ، لما كان «الإنسان الباطنى» — كما سبق لنا القول — ضربًا من المستحيل ، فإن «الوجود» بطبيعته لا بد من أن ينطوى على ضرب من المعية أو المشاركة. وحتى حينما يحاول الفيلسوف أن يقبع فى برجه العاجى ، فإنه لا يمكن أن ينجح فى الانطواء على نفسه تمامًا ، إذ أنه لا بد من أن يجد نفسه مضطرًا إلى التعبير عن نفسه ، ومن ثم فإنه سرعان ما يتورط فى الحديث ، والحديث بطبيعته ضرب من المشاركة.

بيد أن القول بأن الوجود مرادف للمعية أو المشاركة (بوجه ما من الوجوه) لا يعنى أننا ننفذ بعضنا فى صميم البعض، ولا يستلزم — بالتالى — إنكار ما فى الحياة الإنسانية من «أصالة» تجعل لكل فرد منا سره الخاص الذى قلما ينفذ إليه الآخرون. والحق أننا حتى إذا نظرنا إلى «الحب» نفسه، فإننا لن نجد صعوبة فى أن نتحقق من أنه يقين ومخاطرة معًا، أو ثقة ومجازفة فى وقت واحد، صحيح أن من شأن كل موجود أن يفهم نفسه ويفهم الآخرين، ولكن أحدًا لا يمكن أن يكون شفافًا بالنسبة إلى نفسه، كما أن أحدًا لا يمكن أن يزعم أن الآخرين «شفافون» بالنسبة إليه. وإذا كان «حضورى أمام نفسى» هو الذى يحدد وجودى، ويجعل وجود الآخرين ممكنًا بالنسبة إلى، فإن هذا «الحضور» نفسه هو الذى يخرج بى عن ذاتى ويقذف بى إلى الآخرين وهكذا نرى أن ميرلوبونتى يعلق أهمية كبرى على تلك «المعية» الوجودية التى تتحقق بين الذوات، حينما تتم عملية المواجهة بين الحريات، أو حينما تشعر كل ذات بأن عليها أن تفصل فى وجودها، لا فى أغوار وجود باطنى عميق، أو فى قرارة ذاتية دفينة سحيقة، بل فى سياق «تاريخ» إنسانى ذى علاقات معقدة متشابكة...

نظرية ميرلوبونتى فى الحرية

وأما إذا انتقلنا إلى نظرية ميرلوبونتى فى الحرية، فسنجد أن فيلسوفنا يشترك مع سارتر (وغيره من فلاسفة الوجودية) فى القول بأن الحرية هى صميم الوجود الإنسانى. وإذا كانت الحرية عند ميرلوبونتى فى غير ما حاجة إلى دليل أو برهان، فذلك لأن مجرد حضور الذات أمام نفسها ينطوى هو نفسه على الحرية. والواقع أن من شأن الذات دائمًا أن تعلو على «معطيات» التجربة، بمجرد تفكيرها فى تلك المعطيات. ولو أننا أردنا أن نعرف «الوعى»، لكان فى وسعنا أن نقول إن الوعى هو تلك المقدرة على الإفلات من كل قيد أوحد، بمجرد التفكير فى هذا القيد أو ذلك الحد. وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول إن مجرد وجود الذات الواعية يتضمن أن فى استطاعة تلك الذات أن تتصور الواقع على

نحو مغاير لما هو عليه بالفعل! فالذات هى فى الحقيقة «إمكانية» تصور «المعطيات» الخارجية بشكل مغاير لما هى عليه فى الواقع. وهذه الإمكانية تفترض إمكانية أخرى أعم هى قدرة على الذات على أن تعلو ــ بالفكر ــ على كل قيود خارجية قد تتصور نفسها أسيرة لها. فحينما أتصور نفسى أسيرًا لشهواتى ولذاتى، يجىء هذا الشعور نفسه فيحررنى ــ جزئيًا على الأقل ــ من تلك اللذات والشهوات. وحينما أفكر فى اللذة التى أستشعرها عندما أتذوق طعامًا ما من الأطعمة، فإن من شأن هذا التفكير نفسه أن يجعلنى أتجاوز مرحلة الشراهة. ولا غرو، فإن تفكيرى ذاته ليس هو اللذة ولا هو الطعام. وتبعًا لذلك فإن «الوعى» أو «الشعور» ــ فيما يقول ميرلوبونتى ــ هو بطبيعته انفصال، ومفارقة، وحرية؛ لأنه ينطوى فى صميمه على حركة مستمرة تنفصل فيها الذات عن الواقع، بفعل تلك الحرية التى هى فى جوهرها قدرة مباشرة على التحرر من شتى الحدود والقيود[١].

ويمضى ميرلوبونتى إلى حد أبعد من ذلك فيقول: إننى حر، لأنه ليس ثمة علة خارجية تؤثر على. ولو كان فى وسع أى شيء أن يحدد أفعالى أو أن يعين سلوكى من الخارج، لكنت مجرد موضوع أو شيء[٢]. صحيح أن للبواعث وجودها، ولكن الباعث ليس هو الذى يصبغ تصميمى بصبغته، وإنما العكس هو الصحيح، أعنى أن تصميمى نفسه هو الذى يخلع على الباعث كل قوته. ومن هنا فإن ميرلوبونتى يرفض فكرة العلية، ويأبى أن يفسر السلوك بمجموعة من البواعث. حقا إن الجسم قد يبدو مجبرًا، من حيث هو خاضع لعلية فيزيائية تتحكم فى ردود أفعاله، ولكن سلوكنا لا يتوقف بشكل جوهرى على طائفة محددة من القوانين العلية الصارمة، وبالتالى فإنه لا بد لنا من رفض فكرة التسبيب بالبواعث (Motivation)[٣].

---

(١) A. de Waelhens : **"Une Philosophie de l'Ambiguité."**, p. 311.

(٢) M. Merleau – Ponty: **"Phénoménologie de la Perception"**, p. 506.

(٣) زكريا إبراهيم: «مشكلة الحرية»، الطبعة الثانية، مكتبة مصر، ١٩٦٣، ص ١٨٨

على أن ميرلوبونتى يرفض نظرية سارتر القديمة فى الحرية المطلقة، لأنه يرى أن الحرية التى تظل حرة بالضرورة لا تفترق مطلقا عن الحتمية نفسها. وبينما كان سارتر يقول إن الإنسان إما أن يكون حرا حرية مطلقة، وإما أن يكون شيئا فى ذاته كل أفعاله مجبورة محددة، نجد أن ميرلوبونتى يقرر أنه ليس ثمة حرية إلا إذا كان هناك شىء تنبثق منه، أو تظهر ابتداء منه. فالقول بأن الإنسان حر حرية مطلقة ينطوى على تناقض خطير يجعل من الحرية نفسها مبدأ «لا معقولا» ليس له أدنى معنى. ولو سلمنا بوجود مثل هذه الحرية، فسيكون من العسير علينا أن نفهم معنى الالتزام Engagement فى هذه الحالة: ذلك لأن الحرية المطلقة لن تكون فى حاجة مطلقًا إلى التحقق، ما دامت تعرف منذ البداية أن اللحظة المستقبلة ستحل عليها وهى حرة كما كانت فى الماضى تمامًا. فالحرية المطلقة لا تشعر بإلزام الحاضر وإلحاح المستقبل، لأنها قوة خالصة، لا تشعر بوطأة الظروف ولا تحس بضرورة الفعل. ولكن فكرة الحرية نفسها تتضمن فكرة «الالتزام»: لأن التصميم الذى نحققه فى الحاضر لا بد من أن يندرج فى المستقبل، محققا فى الوقت نفسه شيئا يظل محفوظًا، فإذا ما جاءت اللحظة التالية أفادت مما سبقها من لحظات: لأن هذه تجتذب تلك، دون أن تكون ملزمة لها إلزامًا. وعلى الرغم من أن سارتر — فيما يقول ميرلوبونتى — قد جعل من الحرية حرية عمل أو فعل، إلا أنه قد نسى أن ما تحققه تلك الحرية فى اللحظة الواحدة يستلزم ألا تأتى حرية جديدة فتقضى عليه فى اللحظة التالية. ومعنى هذا أنه لا ينبغى أن تكون كل لحظة (على حدة) عالمًا مغلقًا فى ذاته، بل ينبغى أن تكون اللحظة الواحدة مقيدة لغيرها من اللحظات، بحيث تتولد عن التصميم المتخذ أو الفعل المشروع فيه، شىء محصل Un acquis يكون بمثابة اتجاه نتخذه ونعمل على مواصلة جهودنا على هديه. وهذا ما يعبر عنه ميرلوبونتى بقوله: إنه لمن الواجب أن يكون للذهن انحناء Pent يسمح للحرية بمتابعة سلسلة أفعالها وفقًا للالتزام الذى أخذته على عاتقها(١).

(١) Merleau – Ponty : **"Phénoménologie de la Perception."**, 1945, p. 500.

وميرلوبونتى يميل إلى القول بأن كل اختيار لا بد من أن يستلزم ضربًا من الالتزام السابق Engagement préalable : لأن القول باختيار أصلى (أو أولى) — على طريقة سارتر — ينطوى على تناقض. والحق أن الحرية تقتضى دائمًا وجود مجال Champ : بمعنى أنها تستلزم أن يكون ثمة شيء يفصلها عن غايتها (أو غاياتها) بحيث يكون فى وسعها أن تعمل على تحقيق ممكناتها، عن طريق التغلب على العقبات التى تفصلها عن تلك الممكنات. وتبعًا لذلك فإن الحرية لا توجد إلا فى مواقف Situations، ومثل هذه المواقف ليست مجرد «حدود»، بل هى شروط تعين الحرية على ممارسة نشاطها وتحديد اتجاهها. فالحرية لا تهدم موقفنا الأصلى من العالم، بل هى تندمج فيه وتتداخل معه، بحيث قد يحق لنا أن نقول إنه ما دام المرء حيا، فإن موقفه لا بد من أن يظل «مفتوحًا». صحيح أن حريتنا عبارة عن اختيارنا لخلقنا بأسره، ولأسلوبنا العام فى التصرف بإزاء العالم، ولكن هذا الاختيار يفترض دائما شيئا محصلا سابقًا عليه، يكون على الحرية أن تعمل على التصرف فيه والتعديل منه. فالحرية الواقعية الفعالة إنما هى تلك التى تنحصر فى تحقيق ضرب من «المبادلة» Exchange بيننا وبين العالم، ما دامت حريتنا — كما سبق لنا القول — لا يمكن أن تقوم إلا إذا كان ثمة «مجال».

وقد يتفق ميرلوبونتى مع صاحب كتاب «الوجود والعدم» على القول بأن معنى أى شيء، وقيمة أى شيء لا يقومان إلا بى ولى، إلا أنه يأبى أن يخلع على هذه العبارة معنى كانطيا يترتب عليه ألا يجد «الوعى» فى «الأشياء» إلا ما سبق له أن وضع فيها من «معان». فالنظرية التى يأخذ بها ميرلوبونتى فى هذا الصدد تختلف اختلافا كبيرًا عن النظرية المثالية: لأن الذهن عنده يخضع دائمًا لحركة مركزية وحركة طاردة، مما يجعل «المعنى» وليد حركة مزدوجة تعبر عن اتجاه الذهن نحو العالم، واتجاه العالم نحو الذهن. حقا إننا إذا قلنا إن هذه الصخرة هى مما لا يمكن عبوره، فإن هذه الصفة التى نخلعها على تلك الصخرة تعبر عن مشروع إنسانى نقرر بمقتضاه استحالة عبورها. ومعنى هذا — بعبارة أخرى — أن حريتنا هى التى تكشف عن وجود العقبات، لدرجة أن هذه العقبات لا يمكن أن تعد

حدودًا بقدر ما هى من خلق تلك الحرية نفسها . ولكننا ، حتى لو صرفنا النظر عن كل مقصد إنسانى (أعنى عن تلك المحاولة الفعلية التى نتحقق بمقتضاها من إمكانية أو استحالة عبور هذا الجبل المعين أو تلك الصخرة المعينة) فإن فى استطاعتنا أن نقول إن حياتنا نفسها (بل مجرد وجودنا فى هذا العالم) تنطوى على أبعاد وجودية تحدد موقف العالم بإزائنا . فلا حاجة بالإنسان — مثلا — إلا أن يحاول بالفعل تسلق جبل من الجبال ، حتى يتحقق من أنه شامخ ، كما أنه ليس فى حاجة إلى أن يصطدم فعلا بجدار ما من الجدران حتى يتحقق من أنه صلب وإنما الملاحظ أن بنيته الوجودية Structure existentielle نفسها (أعنى « جسمه » من حيث هو واقعة غفل) تنطوى على بعض علاقات أو روابط خارجة عن نطاق أى مشروع صريح أو أى مقصد محدد ؛ وهذه الروابط هى التى تحدد موقفه من « العالم الطبيعى » ، ومعنى وجود جسمه (أو وجوده الجسمى) المترتب على ذلك الموقف . ولئن كان ميرلوبونتى لا يسلم بوجود « عوائق فى ذاتها » ، إلا أنه يأبى أن يسلم بأن الذات هى التى تجعل من العوائق عوائق ، لأنه لا يتصور وجود « ذات لا — كونية » Acoosmique (أعنى ذاتًا مستقلة لا تمت بأدنى صلة إلى العالم الذى تحيا فيه) . وهنا يظهر تأثر ميرلوبونتى بنظرية الجشطلت : لأن فيلسوفنا يقول بوجود « صور خاصة » تنتظم بشكل معين أمام سائر الذوات الإنسانية ، فتجعل العالم يبدو لها على نحو خاص . وتبعًا لذلك ، فإن ميرلوبونتى يقول بوجود « نظام كونى » سابق على سائر المقاصد الفردية والتقييمات الذاتية ، مؤكدًا أن هذا النظام هو الذى يحدد لكل موضوع مكانه الخاص فى نطاق الوجود الإنسانى العام . ومن هنا يقرر فيلسوفنا أن الحرية الإنسانية تحدد نفسها بإزاء طائفة من « المعانى » التى يقدمها لنا العالم نفسه ، وكأن ثمة « أحكامًا ضمنية » قد تلبست ببعض موضوعات التجربة بشكل أولى سابق على الوجود البشرى نفسه(١) .

وإذن فإن معنى الأشياء ليس مجرد معنى مؤلف مختلق ، وإنما هو — على

---

(١) A. de Waelhens: "**Une Philosophie de l'Ambiguité**", pp. 317 – 19.

العكس من ذلك — معنى أصلى يقدم نفسه لنا، ويحاول أن يفرض نفسه علينا. ولو كان الأمر على خلاف ذلك، لما نشأ لدينا أى شعور بالتكيف مع الأشياء، والاندماج فى صميم الكون، بل لكان موقفنا من الأشياء قاصرًا على تصور الكون، وتعقل موضوعات ذهنية تمثلها لنا مقاصدنا بإزاء العالم. ولكننا نشعر فعلا بأننا على ارتباط وثيق بالعالم، ونحس بأننا مندمجون فيه، ومن ثم فإن «ذاتنا» مصبوغة بطابع كونى سابق على كل شعور شخصى. وأما هذاالطابع الكونى فإنه يتمثل بكل وضوح فى حقيقتنا الجسمية التى تتجه نحو الأشياء، فتخلع عليها ما اصطلحنا على تسميته باسم «صور الأشياء»، كما نستخرج منها فى الوقت نفسه كل ما للأشياء من «معان» أو «دلالات». ولكن، ليس فى وسعنا أن نخلع على الأشياء أى معنى خاص، اللهم إلا ابتداء من ذلك المعنى الأصلى المتضمن فيها: لأن هذا المعنى الأولى وحده هو الذى يسمح لنا بأن نضفى على الأشياء — من خلال مقاصدنا الحرة ومشروعاتنا الشخصية — معنى جديدًا يكون مبعثه اختيارنا الذاتى[١].

والواقع أن كل اختيار نقوم به لتحديد أسلوب حياتنا لا بد من أن يقوم على أساس من المعطيات السابقة أو المواقف المعطاة. وقد يتوهم البعض أن فكرة المواقف أو الظروف تتعارض مع القول بالحرية، ولكن الحقيقة أن هناك تفاعلا مستمرا وتداخلا متصلا بين الذات التى تتصرف من جهة، وبين المواقف — أو الظروف — التى تجد نفسها بإزائها من جهة أخرى. وقد يستحيل فى بعض الأحيان أن نحدد نصيب الحرية ونصيب الظروف فى كل فعل من الأفعال التى تقوم بها الذات الإنسانية. وانطلاقا من هذه الفكرة، قد يكون فى وسعنا أن نعاود النظر إلى صلة الحرية بالماضى، حتى نتبين إلى أى حد يمكن تفسير سلوك الفرد بالرجوع إلى ماضيه. وهنا نجد أنه قد يكون من الخطأ أن نقول إن الإنسان لا يملك التنصل من ماضيه فى أية لحظة من لحظات حياته، ولكن من الخطأ أن

(١) زكريا إبراهيم: «مشكلة الحرية»، مكتبة مصر، الطبعة الثانية، ١٩٦٣، ص ٢٣٢ — ٢٣٣.

يقال أيضًا إن فى استطاعة المرء أن يتهرب من ماضيه فى أية لحظة من اللحظات. والواقع أن الحرية لا يمكن أن تمارس نشاطها إلا إذا كان ثمة ماض له ثقله الذى يرين به علينا، بحيث يدفع بنا فى اتجاه معين، محاولا أن يحملنا على الاعتراف بقيمته. وحتى حينما يتوصل المرء إلى التغلب على ذلك الماضى، فإن هذا الانتصار لا بد من أن يجىء ثمرة لمجاهدة وصراع. وعلى كل حال. فإن مشكلة الحرية تتمثل فى هذه الحقيقة الهامة التى لا سبيل إلى إنكارها، ألا وهى أننا لسنا حالمين ذوى قدرة مطلقة، ولكننا أيضًا لسنا مجرد عجلات صغيرة فى جهاز آلى كبير(١).

صحيح أن حريتى قد تستطيع أن تحول مجرى حياتى عن اتجاهه التلقائى، ولكن مثل هذا التغير لا بد من أن يتم على شكل سلسلة من الانحناءات الصغيرة، لا على صورة تحول مفاجئ أو خلق مطلق. فليست الحرية الإنسانية حرية مطلقة، بل هى دائما « حرية مجاهدة » Liberté militante. ونحن نعلم أن الإنسان يوجد دائما فى « موقف » اجتماعى معين، ولكن حتى لو استطاع الإنسان بفكره وإرادته أن يعارض ذلك الموقف أو أن يقاوم من حدة تياره، فإن حريته لن تستطيع أن تنقله بطريقة سحرية إلى تلك الشخصية الخيالية التى يريدها. وهكذا، فإن الرجل البورجوازى الذى ينضم إلى طبقة العمال لن يصبح من أجل هذا عاملا، لأنه لن يستطيع بين عشية وضحاها أن يتخلى عن موقفه السابق، أو أن يقضى فى نفسه نهائيا على إرجاع الطبقة التى كان ينتسب إليها. حقا إننى أنا الذى أخلع على حياتى معناها ومستقبلها، ولكن هذا لا يعنى بحال أن هذا المعنى وذلك المستقبل هما مجرد مفهومين متصورين، بل الواقع أنهما ينبثقان من حاضرى وماضى، وبصفة خاصة من طريقتى فى الجمع بين هذا الحاضر وذلك الماضى فى وحدة حية. وقد أستطيع أن أجعل من نفسى رجل ثورة، على الرغم من تاريخى الماضى، بل دون أدنى باعث يبرر فى حياتى مثل هذا التحول، ولكن فعلى الحر فى هذه الحالة لن يعبر

---

(١) Merleau – Ponty : "Phénoménologie de la Perception", p. 219. &. A. de Waelhens : "Une Phil. de l'Ambiguité," p. 321.

إلا عن أسلوبى فى الحياة وطريقتى فى التصرف بإزاء العالم الطبيعى والاجتماعى لأن ثورتى ستجىء على نمط ذلك الموقف العقلى الذى يعبر عنه وجودى نفسه بوصفى رجلا مفكرًا.

ويمضى ميرلوبونتى إلى حد أبعد من ذلك فيقول إن الإيمان بحرية مطلقة يتعارض مع موقفنا الاجتماعى بوصفنا كائنات تحيا فى التاريخ. والحق أنه لو كانت حريتنا مطلقة، أو لو كان وعينا وعى «موجود لذاته» فقط، لما كان للتاريخ أى معنى أو أى اتجاه بالنسبة إلينا، إذ لكان من الممكن فى هذه الحالة أى يخرج أى شىء من أى شىء فى أية لحظة! وتبعًا لذلك، فإنه لن تكون ثمة استحالة فى أن ينقلب الطاغية بين عشية وضحاها إلى داعية من دعاة الحرية، بدلا من أن يستمر فى طغيانه واستبداده. هذا إلى أن التاريخ نفسه عندئذ لن يمضى فى أى اتجاه، ولن يكون فى الإمكان التمييز بين السياسى الحقيقى والرجل الأفاق. ولكن الواقع أن للتاريخ معنى جزئيا واتجاهًا ضمنيا هو عبارة عن تلك الخطة الواقعية التى يتخذها المستقبل حينما يتحقق بفعل الكيان الاجتماعى المشترك، فيما قبل كل تصميم فردى. وكيف يمكن أن يكون للتاريخ اتجاه، لو كانت الحرية المطلقة هى المبدأ الأوحد فى الوجود؟ حقا إنه ليس للتاريخ معنى **فى ذاته**: لأن المستقبل بطبيعته عرضى حادث مفتوح، ولأن الحرية هى التى تفسر التاريخ وهى التى تخلع عليه معناه؛ ولكن ثمة خطوطًا للوقائع والاحتمالات الممكنة. فنحن لا نعطى التاريخ معناه، إلا ابتداء مما يشير به علينا هو نفسه! ولا يجد ميرلوبونتى حرجًا فى أن يقول مع ماركس وسارتر إن الإنسان هو الذى يصنع التاريخ، ولكنه يضيف إلى ذلك أنه حينما يقول المرء إن ثمة «جدلا» أو «ديالكتيك» فى الأشياء، فإنه يعنى أن هذا الجدل كامن فى الأشياء على نحو ما يتعقلها، بحيث إن هذه الموضوعية لن تكون فى نهاية الأمر سوى أعلى درجة من درجات الذاتية[1].

وصفوة القول إن الحرية التى ينادى بها ميرلوبونتى لا تحقق اختيارها ابتداء من لا شىء. بل هى تندمج فى موقف أصلى تتقبله وتتداخل معه، فهى لا تمارس

---

(١) زكريا إبراهيم: «الفلسفة الوجودية»، دار المعارف، ١٩٥٧، ص ١٤٦ — ١٤٧.

نشاطها إلا ابتداء من ذلك الموقف . وإذن فإن الحرية لا تظل دائما بمفردها ، بل
هى تستند إلى العالم وتنبثق منه . ومعنى هذا أن الحرية لا تعرف الانفصال
المطلق ، بل هى تتحدد باندماجها فى الأشياء . فالحرية ــ عند ميرلوبونتى ــ
نلاق ، وانتقال ، وتبادل بين الخارج والداخل ، أو هى بالأحرى جوار
متصل ، وتواصل مستمر مع الأشياء ومع الآخرين . نعم إن العالم مكون من ذى
نبل ، ولكن تكوينه ليس من الكمال بحيث يمتنع كل فعل . ولئن كنا نحن من
جهتنا محددين بمنشئنا وأصل وجودنا ، إلا أن أمامنا أفقًا مفتوحًا تتمثل فيه
لا نهائية الإمكانيات . وهكذا نرى أنه ليس ثمة جبرية مطلقة من جهة ، ولكن
يس ثمة اختيار مطلق من جهة أخرى : لأن الإنسان لا يمكن أن يكون شيئا ،
ولكن لا يمكن أيضًا أن يكون وعيًا خالصًا(١) .

وأخيرًا يختتم ميرلوبونتى كتابه الرائع المسمى « بفنومنولوچيا الإدراك
الحسى » بهذه العبارات : « هل أعطى هذا الوعد ؟ هل أخاطر بحياتى من أجل
شىء قليل كهذا ؟ هل أقدم حريتى فدية لإنقاذ الحرية ؟ إن مثل هذه الأسئلة قد
لا تحتمل إجابة نظرية ، ولكن ثمة أشياء ماثلة أمامك هى مما لا يمكن تفاديه .
جل ، فإن أمامك هذا الشخص المحبوب ، وأمامك هؤلاء الناس الذين يحيون
ن حولك مستعبدين ! ولن يكون فى وسع حريتك أن تريد ذاتها دون أن تخرج
من فرديتها ، ودون أن تريد الحرية . » . وهكذا نرى أن فلسفة الحرية عند
ميرلوبونتى لا تتخذ طابع فلسفة الضيق والقلق ، بل طابع فلسفة الالتباس
والمخاطرة . والحق أن فيلسوفنا قد دعا الإنسان إلى المخاطرة بنفسه ، دون أن
يضمن له النجاح سلفًا ، ولكن دون أن يعده أيضًا بالفشل مقدمًا ! فليس
الوجود الإنسانى ــ فى رأى ميرلوبونتى ــ نجاحًا مضمونًا ، ولكنه أيضًا ليس
خيبة أمل محققة . وربما كانت طرافة هذه الوجودية الأصيلة التى قدمها لنا
صاحب كتاب « فنومنولوچيا الإدراك الحسى » أنها وجودية كونية تنبع من

(١) Merleau – Ponty : "**Phénoménologie de la Perception**", p. 517.

العالم ، ولا تتخذ لنفسها مسلك التهرب الإرادى من هذا العالم . ولكنها فى الوقت نفسه وجودية ملتبسة لا تحيا إلا على الغموض ، والالتباس ، والازدواج ، والتناقض ، والاستقطاب ، والتوتر المستمر !

نظرة عامة إلى فلسفة ميرلوبونتى

... تلك هى الخطوط العريضة فى فلسفة ذلك المفكر الفرنسى الممتاز الذى قيل عنه بحق إنه أعظم رجالات « مدرسة باريس » . وربما كان من بعض أفضال هذه الفلسفة على التفكير الوجودى المعاصر أنها قد حاولت أن تخلصه من ذلك الطابع الدرامى العنيف الذى طالما اقترن به حديث الوجوديين عن القلق والضيق والهم والتمزق والصراع ... إلخ . هذا إلى أن فيلسوفنا قد نجح أيضًا فى تخليص الوجودية من تلك التفرقة السارترية الحادة بين « الموجود فى ذاته » و« الموجود لذاته » . وليس من شك فى أن اهتمام ميرلوبونتى بالإدراك الحسى هو الذى جعله يستمسك بواقعة « الوجود فى العالم » ؛ وهو الذى حدا به إلى اعتبار المعطيات المباشرة للإدراك الحسى واقعة حقيقية سابقة على كل تنظيم عقلى (أو تركيب ذهنى) . ولكن نظريات ميرلوبونتى فى علم النفس قد ظلت متأرجحة بين فنومنولوجيا عينية محضة من جهة، وجهد فلسفى أريد به وضع مذهب أونطولوجى حقيقى من جهة أخرى . ولعل هذا ما حدا ببعض النقاد إلى أن يأخذوا على ميرلوبونتى تذبذبه المستمر بين النزعة التجريبية العينية من جهة ، وبين النزعة التركيبية التأليفية من جهة أخرى ، أو بين الأخذ بمعطيات الشعور المباشرة من جهة ، والقيام بمحاولة جدلية (ديالكتيكية) من أجل حل المتناقضات من جهة أخرى . ولكن من المؤكد أن هذا « الازدواج » الذى ظل يسم بطابعه كل فلسفة ميرلوبونتى قد نشأ فى الحقيقة عن إيمانه بأن العالم ليس كامنا فى الأشياء بل هو ماثل عند أفق الأشياء ، وأنه لا سبيل إلى تحقيق تكافؤ مطلق بين الوجود البشرى من جهة والكينونة فى العالم من جهة أخرى ، اللهم إلا باستبعاد ذلك

« الخليط » المسمى بالوعى الإنسانى[١] .

وعلى حين أن بعض فلاسفة الوجودية قد استبعدوا من نطاق تأملاتهم كل دور تصورى يمكن أن يقوم به العقل ، نجد أن فلسفة ميرلوبونتى قد أفسحت مجالا كبيرًا للتصور من حيث هو « تعبير » ، أعنى باعتباره عملية استخراج للمعانى المؤقتة من ذلك « اللا محدد » الذى قال عنه ميرلوبونتى إنه ظاهرة إيجابية فى صميم خبرتنا . ولكن اعتراف ميرلوبونتى بالعقل ، لم يمنعه من إفساح المجال للتاريخ ، فهو يقول بأن كل شىء تاريخى ، وأنه ليس ثمة شىء أبدى . وحتى لو نظرنا إلى الحقائق العقلية نفسها ، فإننا سنجد أن لها أجلها ، حتى أن هندسة إقليدس فى رأى ميرلوبونتى لا تزيد عن كونها « موضوعا حضاريًا » يصطبغ بذلك الطابع التعسفى الذى يتسم به كل موضوع تاريخى . ونحن حين نتحدث عن « الذات » ، فإننا لا نتحدث عن شىء أكثر من مجرد « مجال » field ، أو على الأصح « إمكانية مواقف » . وبعبارة أخرى ، يمكننا أن نقول إن الإدراك الحسى ، والسلوك الذى يصطنعه المرء فى العالم ، إنما هما عمليتان من عمليات الاستكشاف المستمر . وبالمثل ، يمكننا أن نقول إن الوجود الإنسانى نفسه لا يخرج عن كونه عملية استكشاف للذات[٢] .

وليس فى وسعنا — بعد هذه العجالة القصيرة — سوى أن نحيل القارئ إلى مؤلفات ميرلوبونتى نفسه ، واثقين من أنه سيجد فيها إجابة مفصلة على الكثير من التساؤلات التى ربما يكون عرضنا الموجز قد أثارها فى نفسه . وإذا كنا قد ضربنا صفحًا عن الكثير من آراء ميرلوبونتى فى التاريخ ، والمجتمع ، والسياسة ، والفن (وما إلى ذلك) ، فذلك لأنها — فى معظمها — آراء تحليلية لا تقبل التلخيص ، ولا بد للقارئ المتخصص من العودة إليها فى مظانها الأصلية ...

---

(١) Weber & Huisman : **"Tableau de la Phil. Contemporaine"**, p. 410.

(٢) Colin Smith : **"Contemporary French Philosophy."**, p. 133.

المراجع

(أولا) مراجع عامة فى الفلسفة المعاصرة

1. Barrett (W.) & H. D. Aiken : « **Philosophy in the Twentieth Century.** », 4 volumes., Random House, New-York, 1962.
2. Bochenski (I. M.) : « **La Philosophie Contemporaine en Europe.** », Paris, Petite Bibliothéque Payot, 2e édition, 1967.
3. Bréhier (E.) : « **Les Thémes Actuels de la Philosophie** », Presses Universitaires de France, Paris, 1951.
4. Burnett (W.) – editor : « **This Is My Philosophy.** », London, G. Allen & Unwin, 1959.
5. Copleston (F. C.) : « **Contemporary Philosophy** », Studies in Logical Positivism & Existentialism, Burns & Oates, 1956.
6. Cruickshank (J.) – editor –: «**The Novelist as Philosopher**», Studies in French Fiction, 1935 – 1960, Oxford University Press, 1962.
7. Farber (M.) – Editor – : « **L'Activité Philosophique en France et Aux Etats Unis.** », 2 volumes, Paris, P.U.F., 1950.
8. Garaudy (R.) : « **Perspectives de L'Homme Contemporain.** », Paris, P.U.F., 1959.
9. **Klibanskey (R.) – Editor –** : « **Philosophy in the Mid-century : A Survey** . », 4 volumes, Florence, La Nuova Italia, 1958 – 9.
10. Lavelle (L.) : « **La Philosophie Française entre Les deux guerres.** », Paris, Aubier, 1942.
11. Lewis (H.D.) – Editor – : « **Contemporary British Philosophy** ».

Third Series, London, 1956.

12. Mace (C. A.) – Editor – : « **British Philosophy in the Mid. century.** », London, 1957.

13. Macgill (F.N.) & Mc Greal (I.P.) – Editors – : « **Masterpieces of World-Philosophy.** », Harper, New-York, 1961.

14. O'Connor (D.J.) : « **A Critical History of Western Philosophy.** », The Free Press of Glencoe, London, 1964.

15. Passmore (J.) : « **A Hundred Years of Philosophy.** », G. Duckworth & Co., 1957.

16. Ruggiero (G.) : « **Modern Philosophy.** », English Translation by Hannay & Collingwood, London, Allen & Unwin, First Published, 1921.

17. Sérouya (H.) : **Initiation à la Philosophie Contemporaine.** », Paris, Fischbacher, 1956.

18. Smith (C.) : « **Contemporary French Philosophy; A Study in Norms and Values.** », London, Methuen & Co. 1964.

19. Warnock (G.J.) : « **English Philosophy since 1900.** », Oxford, 1958.

20. Weber (A.) & Huisman (D.) : « **Tableau de la Philosophie Contemporaine.**», Paris, Fischbacher, 1957.

21. Wahl (Jean) : « **Petite Histoire de L'Existentialisme.** », Ed Club Maintenant, Paris, 1947.

22. Wahl (Jean) : « **Tableau de la Philosophie Française.**», Fontaine, Paris, 1946.

(ثانيا) المراجع الخاصة

أوردنا فى هوامش الكتاب أسماء المراجع الخاصة بالتفصيل ، وسوف نزود القارئ المتخصص بثبت أوفى من المصادر فى نهاية الجزء الثانى من الكتاب ، بإذن الله .

فهرس تحليلى

للجزء الأول

صفحة

الباب الأول

الفلسفة البرجماتية

الباب الثانى

الفلسفة المثالية الجديدة

صفحة

الباب الثالث

الفلسفة الواقعية المحدثة

الباب الرابع

الفلسفة التحليلية

الباب السادس

الفلسفة الفنومنولوجية

الباب السابع

الفلسفة الأونطولوجية

صفحة

الباب الثامن

الفلسفة الوجودية

صفحة

رقم الإيداع : ٨٧/٨٢١٧
الترقيم الدولى : X - ٠٣٤٤ - ١١ - ٩٧٧